



KÖPRÜLÜ KÜT.
170
BY.
Asım


شرح فصوص بالی افندی ١٧

شرح فصوص

من كتب الفقير مصطفى واصف
ابن السيد [illegible]
بابا [illegible]
عفي عنهما

شرح فصوص الحكم لبالي افندي
رحمه الله عليه



١٧٠

تم الفهرس

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله على دين الاسلام وعلى توفيق الايمان والصلوة على محمد عليه السلام وعلى آله
العظام واصحابه الكرام الحمد لله منزل الحكم على قلوب الكلم ولما انزل الله تع الحكم على قلوب
الشيخ وكان انزاله مسببا عن الانزال على قلوبهم خص الحمد بانزال الحكم على قلوبهم
لان هذا المطلع اكمل الكمالات واعظمها قدرا ومنزلا بالنسبة اليه فيجب تخصيص
الحمد به في اول كتابه وتخصيص الحكم والكلم بالحكم والانبياء المذكورين في الكتاب
انسب من التعميم فاللام للعهد والانزال ههنا الابداع لقوله وما اطلعني الله في سري
على ما اودع في هذا الامام الوالد الاكبر وهو الروح الكلي فلا يحتمل التنزيل فضلا
عن ان يكون اولى باحدية الطريق الامم انزالا ملتبسا باتحاد الطريق المستقيم
في اصل الدين وهو التصديق بما جاء من عند الله والعمل بمقتضاه اتحاد الاشخاص
في الانواع واتحاد الانواع في الاجناس وبه يحصل الحب لله بين الناس الذي يوجب
محبة الله اياهم التي توجب رحمة الله عليهم ولو لم ينزل الحكم بطريق الاتحاد لوقع الاختلاف
والعداوة بينهم التي توجب عداوة الله عليهم فيستحقون عقابه فاحدية الطريق
اعظم نعمة ورحمة من الله لنا لذلك خص الحمد بها من المقام الاقدم اي من المقام
الاقدس عن شائبة الكثرة المراد تنزيه شان الحكم بابلغ التنزيه وان اختلف الملل
والنحل باختلاف الامم اي وان اختلف الدين والعقيدة في فروعات الاصل اختلافا
مسببا من اختلاف الامم بعد اتفاقهم في الاصل وهذا الاختلاف ايضا نعمة عظيمة
ورحمة واسعة لنا من الله تع وبه يرتفع المضايقة ويحصل الوسعة في الطريق التي
يوجب استراحة الابدان والارواح لذلك خص الحمد به فالمراد بانزال الحكم ابداعه
في قلوبهم روح الشريعة المختصة بهم متضمنا بالاتحاد في الاصل والاختلاف في الفروع

وصلى

وصلى الله على ممد الهمم على قلوب الامة بحسب استعداداتهم والتوجهات القلبية
التي تبتني عليها جميع السعادات العلمية والعملية اي همة الرجال التي تقلع بها جبال
النفسانية وتجذب القلوب الى الحضرة وتصل الى المقصود من خزائن الجود والكرم اخذ
الرسول ثم بقلبه من الخزائن الثلثة الذاتية والاسمائية والصفاتية فيفيض على قلوبهم الكلية
بلسانه الافصح بقدر استعداداتهم ومناسبتهم بالخزائن والمراد تنزيههم وتقديسها
بالقيل الاقوم بالكلام الابلغ الافصح الجامع بين التشبيه والتنزيه على وجه
الاعتدال بحيث لا ميل فيه الى احد طرفيه وهو القرآن الكريم بالنسبة الى ساير
الكتب السماوية ثم كلام الرسول بالنسبة الى كلام الانبياء من قبله فلا قصور
في الامداد اصلا وانما القصور لو كان لكان في استعداد الناس فهذا الامداد
المخصوص اعظم سعادة ونعمة لنا من رسول الله ص لذلك خص التصلية به فلا يحتمل
ان يكون اللام في الهمم للاستغراق محمد وآله وسلم يجوز ان يعطف الآل على الهمم
فيخرج عن الامداد وعلى محمد فيدخل فيه وراثة وكلا المعنيين حسن لما فرغ عن الحمد
والتصلية شرع في بيان سبب التأليف وكيفيته كما هو دأب المصنفين فقال
فاني رايت رسول الله ص في مبشرة اريتها في العشر الآخر من محرم سنه سبع وعشرين وستمائة
اي رؤيا صالحة لوجود شرايطها في رؤيتها بمحروسة دمشق اشارة الى عزلته عن الخلق
بحيث لا عوايق له من الظاهر في هذا الزمان وبيده صلى الله عليه وسلم خبر كتاب
مبتدأ اي هذا الكتاب مختص بيد رسول الله ص بحيث لا اشتراك فيه
لغيره وهو اعظم كما لانه المختص به والمراد بيان عظمة شان الكتاب وعلو قدره
وتنزيهه عن المس الشيطاني باختصاصه واضافته الى يد رسول الله ص في رؤيا
صالحة فقال لي رسول ص هذا كتاب فصوص الحكم اضافة المسمى الى اسمه فسمى الكتاب الحسي باسم
الكتاب المثالي لتطابقهما معنا من غير زيادة ولا نقصان خذه فيضه ص والقاؤه

ما في الكتاب على قلب الشيخ واخرج به الى الناس امر بالافاضة ونظم المعاني والالفاظ
على الهيئة الماخوذة في الترتيب خالصا مخلصا عن الاغراض النفسانية والتلبيسات
الشيطانية بعين ما وصل اليه يدل ذلك على ان كل ما ذكر قبل الشروع في ابراز الفصوص
ليس من عند نفسه وتصرفاته بل هو داخل في الكتاب المعطى له من يد رسول الله المشار اليه
بقوله هذا فصوص الحكم فيصدق على الكلام المذكور قبل الفصوص انه من مقام التقديس
المنزه عن الاغراض النفسية التي يدخلها التلبيس فيصدق هذا الكلام على نفسه وعلى جزء
من الكتاب الصوري الشهادي من البسملة والحمدلة والتصلية وغير ذلك لذلك قال
فاول ما القاه المالك بالفاء المؤذن للارتباط اشارة الى ان المذكور بعده
متصل بما قبلها يعني كل ذلك ظهر مني بامر الرسول والالقاء السبوحي يتفرعون به
علة للاخراج امر الناس بالانتفاع في صورة الاخبار وفيه من المبالغة ليس
في الانشاء فامرنا بانتفاع الكتاب على الوجه الابلغ فقلت السمع اخذه وقبول
هذا الفيض منه والطاعة تلقيه للامر قبل الشروع بحسن القبول ووعد الجميل
وهو الاخراج لله ولرسوله واولي الامر منا كما امرنا تخصيص الطاعة بالمذكورين
بالجمع المطلق اشارة الى ان طاعة احدهم عين طاعة الاخر فلا اختلاف في اصل
الطاعة لان الطاعة في العمل للاحكام الالهية وعطف رسوله باظهار اللام
اشارة الى انه عم مرتبة الصفات فلا يستتر ذاته تع بل يظهره ويبين الاحكام الالهية
وعطف اولي الامر باضمار اللام اشارة ان اولي الامر مرتبة الافعال فالعطف
اشارة الى ظهور الحق واحكامه في مراتب افعاله والاضمار اشارة الى ستره
فيها ولما بين سبب حصوله في قلبه وهو فيضه عم بقوله اخذه واخذه بقوله فقلت
السمع والطاعة والامر بالاخراج ليس من اسباب الوجود الذهني بل من اسباب
الوجود الخارجي فيكون الرسول واعطاؤه مثلا مقدمة كلية من الشكل الاول

والشيخ

والشيخ واخذه بقوله فقلت السمع مقدمة اخرى صغرى فبهذين المقدمتين الصحيحتين
اوجد الله تع روح هذا الكتاب في قلب الشيخ شرع في بيان سبب وجوده في الشهادة
وكيفية الاخراج على الوجه الذي امر فقال فحققت الامنية تثبيت المطلوب وتصوره
في ذهنه قبل الابراز اليها واخلصت النية وجردت القصد والهمة عن الاشتغال
بالاغراض النفسانية سرا وعلانية فبهذه الاربعة التي كانت كالمقدمتين للشكل الاول
المنتجتين للنتيجة الصادقة ايضا اوجد الشيخ تع هذا الكتاب المعطى له من يد رسول الله
عم في الشهادة فالغرض نزاهة الكتاب عن التلبيس على الوجه الابلغ ظاهرا وباطنا
في وجوده المثالي الذي في يد رسول الله عم ووجوده القلبي ووجوده الشهادي
فعلى هذا لا يجوز اضافة الامنية الى الرسول عم والا يلزم العدول عن الحقيقة الى المجاز
بلا نكتة لا سيما يستلزم تنافر الكلام وذلك عن سنن اخواته وهو مخل للفصاحة
الى ابراز هذا الكتاب الثابت في الخارج بتعيين المؤيد بالاعتصام من الكتاب الثابت
المحقق في الذهن او في يد رسول الله عم اي ترجمت وجوده الشهادي من وجوده المثالي
او الذهني كما حده لي رسول الله عم من غير زيادة ولا نقصان ظاهر ولما ورد من ظاهر
كلامه ان يقال لم لا يجوز ان يكون كل منها او بعضا اي من تحقيق الامنية وتخليص
النية وتجريد القصد والهمة من التصرفات الشيطانية في صورة الحق ازال هذه
الشبهة فقال وسألت الله ان يجعلني فيه اي في هذا الكتاب وفي جميع احوالي من الامور
الدينية والدنياوية وتعميم السؤال للمبالغة في التنزيه من عباده الذين ليس للشيطان
عليهم سلطان اي حجة وغلبة فالله تع اجاب ما سال عبده لقوله اجيب دعوة الداع
اذا دعان ولقوله ادعوني استجب لكم ولا يحتمل تسلط الشيطان في عمله ببركة هذا
السؤال الخالص المخلص لله تع ولما ورد من ظاهر الكلام ايضا ان يقال هب ان التنزيه
قد حصل بهذا الدعاء في اسبابه القلبية فلم لا يجوز ان يقع التلبيس في اسبابه الصورية

ابرازهم

من الرقم والنطق والقلب حين التوجه الى الرقم او النطق عم التنزه عن التلبيس
بابلغ الوجوه فقال وان يخصني في جميع ما يرقمه بناني من الكتاب وغيره قدم اهتماما
للتنزيه لزيادة قربه من الخطاء والتلبيس فتنزيهه اهم من غيره وفي جميع ما ينطق اي يتلفظ
به لساني من الفاظ الكتاب وغيره وفي جميع ما ينطوي اي يشتمل عليه جناني بفتح الجيم
اي قلبي من معاني الكتاب وغيره وتأخيره اشارة الى انه قد حصل تنزيهه سابقا وذكره
ههنا اهتماما لشأنه في التنزيه والا اي وان لم يحصل التنزيه سابقا لقدم على غيره
ههنا او اشارة الى الجهتين اعني جهة حصوله في الذهن وجهة وسيلته للوجود الخارجي
فهناك تنزه من حيث الحصول في الذهن وههنا من حيث الوسيلة بالالقاء السبوحي
اي وان يخصني بالالهام الرحماني المنزه عن مداخل الالقاء الشيطاني والنفث الروحي
اي وان يخصني بفيض الروح الاعظم على الارواح المقدسة عن التصرفات الشيطانية
في الروع النفسي اي في القلب المنسوب الى الصدر ظرف للنفث والالقاء على سبيل
التنازع بضم الراء وسكون الواو وفتح النون وسكون الفاء بالتأييد الاعتصامي
اي وان يخصني مع التأييد المنسوب الى الاعتصام الذي من تأيد به واعتصم
بهذا الاعتصام فقد هدي الى صراط مستقيم ولما بين كيفية وصول الكتاب من يد
رسول الله صلعم اليه على وجه التنزه عن التلبيس بقوله فاني رأيت رسول الله صلعم
الخ ثم بين كيفية الوصول من يده الى الشهادة على ابلغ الوجوه التنزيهي عن التلبيس
بقوله فحققت الامنية واخلصت النية اراد ان يبين ما هو المقصود منه فقال حتى
اكون مترجما ولما اوهم من ظاهر العبارة انه مترجم في المعنى متحكم ومتصرف في اللفظ
من عند نفسه دفع هذا الوهم بقوله لا متحكما يعني ان معنى الكتاب والفاظها ونظمها
وترتيبها وتعبيرها بعبارة دون عبارة وكتابتها وغير ذلك من الاحوال كل ذلك
من القاء الحق بالتأييد الاعتصامي وليس له تحكم وتصرف في ذلك فيكون مترجما

على الوجه

٤

على الوجه الكلي لان مسئلته تعم جميع ذلك فيشتمل الترجمة على كل واحد منهما
فلا وجه لتخصيص الترجمة في المعاني دون الالفاظ ليتحقق من وقف عليه من اهل
الله اصحاب القلوب هذه علة للترجمة واصحاب القلوب بدل من اهل الله بدل البعض
من الكل انه مفعول ليتحقق اي الكتاب بجميع اجزائه ومراتبه مثالا وذهنا وخارجا
ولفظا وكتابة من مقام التقديس وهو مجموع ما ذكر من مبشرة وتخليص النية وتجريد
القصد والمسئلة على الوجوه المذكورة يدل عليه قوله المنزه عن الاغراض النفسية
التي يدخلها التلبيس فيكون ابعد عن احتمال التلبيس فيه بل لا يحتمل اصلا لطهارته باصله
وكليته فالمراد اعلام قدره وتقديسه بحيث لا كتاب له ولغيره من المصنفين
من اهل الله في هذا الفن يصل الى مرتبة هذا الكتاب في تقديسه وعلو شأنه
لانعدام هذا التقديس بانعدام بعض شرائط هذا الكتاب في غيره فيحتمل الاغراض
النفسية وارجو ان يكون الحق تعالى لما سمع دعائي هذا بلسان ادب مع الله قد اجاب
ندائي تحقيق للاجابة على اليقين واخبار عن وقوعه ليزداد الطالب الصادق
تصديقا وترغيبا اليه لانه لما امر باظهاره اقتضى الحكمة اجابة المسئلة في حقه
من اسباب اظهاره على احسن الوجوه فما القي في هذا المسطور شيئا من المعاني
والالفاظ الا ما يلقى الي بالالقاء السبوحي وكذلك لا انزل في هذا المسطور
شيئا الا ما ينزل به علي اي مما اودع فيّ من يد رسول الله لما علم رضي الله عنه
ان الطالبين الصادقين علموا قدر الكتاب مما ذكر وصدقوه فيما قال واحبوه محبة شديدة
غالبة على اختيارهم فخاف عليهم ان ينسبوا اليه النبوة كما هو مقتضى غلبة المحبة فضلوا
واضلوا عن الهداية لخروجهم عن حد الاعتدال اراد حفظهم عن هذه المهلكة الموقعة
عليهم فقال ولست بنبي ولا رسول ولكني وارث ولآخرتي حارث او جواب عن سؤال
ناش مما ذكر للطالبين الصادقين فكانهم قالوا علمنا وصدقنا بما ذكرت ان الكتاب

يقف ظ
النفسانية
ولكنني ظ

كذا وكذا وما كنا نعلم كيف انت ابني ام رسول او ولي من الاولياء الذي لا اولي
مثله وفوقه مرتبة لان من جاء بمثل هذا الكتاب لا يكون غير ذلك فاجاب بما هو عليه
في نفس الامر او لما بين مرتبة الكتاب لزم بيان مرتبة نفسه من الكمال واعظم الكمالات
الانسانية النبوة والرسالة ثم الولاية فاخرج نفسه منهم بقوله ولست بنبي ولا رسول
وادخله فيهم من حيث العلوم الالهية والتجليات الربانية بقوله ولكني وارث ومن حيث
الاعمال بقوله ولآخرتي حارث اي لاسباب ملاقات ربي كاسب من كان يرجوا
لقاء ربه فليعمل عملا صالحا ولا يشرك بعبادة ربه احدا اذ كل الانبياء حارث
لامور آخرتهم وفيه دلالة على ان الكمل ان كانوا يعبدون الله يريدون اجر الآخرة
من دخول الجنة والنجاة عن النار يكون عبادتهم خالصا مخلصا لله اذ ارادتهم
هذه عين ارادة الله فلا يعبدون الله في كل مقام الا لله وبالله خالصا مخلصا
عن الاغراض النفسانية وقوله ولكني وارث يدل على ان علوم الاولياء والكمل مكتسبة
لكن لا بطريق نظر فكري لان الوراثة لا يكون الا للقرابة والقرابة مكتسبة بالعمل
الشرعي وتبديل صفات الردية وان كان العلوم الالهي حاصلا عن كشف الهي لكن
بسبب القرابة النبوية فمن لله فاسمعوا والى الله فارجعوا اخبار في صورة الانشاء يعني افناء
وجوده في الله بالكلية في ابراز الكتاب بحيث لا يبقى من الوجود الظلي اثر ولو كان
عدميا واشارة الى انه قد وقع بعد تكميل النفس وقطع مراتبها يعني اذا سمعتم الالفاظ
من لساني فاسمعوا فقد سمعتم من الله لانه لفنائي المينة فيه واذا رجعتم في ادراك معانيها
وكشف اسراره وحل مشكلاته باستمدادكم الي وعاينتم فارجعوا فقد رجعتم الى الله
لا الي من حيث انا فيه لفنائي فبأي شيء سمعتم ورجعتم فقد سمعتم من الله ورجعتم اليه فاني
فان في الله بالكلية في ابراز هذا الكتاب فهذا اختصاص الهي به دون سائر كتبه لعظمه
وعلو قدره بادراك معانيه وكشف اسراره وتعليمه الى طالبيه فاذا ما سمعتم

مازايدة

ما زايدة لتأكيد العموم ما اتيت به فحوا امر للطالبين يعني خذوه مني كما اخذت
من رسول الله صلعم وانتفعوا بما فيه وادركوا معانيه الكلية واحفظوها في قلوبكم وهو مرتبة
علم اليقين ثم امرهم بعد ذلك الى درجة عين اليقين حتى لا يقنعوا به فقال ثم بالفهم
اي بسلطان القوي ثم تبعه الدرجتين في التفصيل فصلوا مجمل القول يعني ثم ادركوا
بالفهم تفصيلا من الاصول الكلية الحاصلة في قلوبكم اجمالا ما تشتمل عليه تلك الاصول
من الفروعات ثم امر الى درجة حق اليقين بقوله واجمعوا ثم اجمعوا في الادراك
بين الاجمال والتفصيل بحيث لا يحجب احدهما عن ادراك الاخر واذا ادركتم هذا
المقام وتحققتم به فقد حصلتم المساوات بيني وبينكم من رتبة الاحاطة واخذتم
الكتاب مني كما اخذت من رسول الله صلعم وفيه بشارة عظيمة للطالبين اللهم ارزقنا
فاذا حصل المساوات فقد وجب عليكم الافاضة للطالبين فاذا افضتم فقد حصلتم
المساوات في الابراز وهو معنى قوله ثم منوا به امر بالتعليم اي بتعليمكم خالصا
مخلصا عن الاغراض النفسية يعني القوا معاني الكتاب واسراره على طالبيه كما القى
الله عليكم بمنه ورحمته والمراد بالطالب كل مؤمن يصدق الكتاب ويشتغل بقراءته
مطلب
من اهله طلبا للاطلاع بحقايقه واسراره سواء استحق بالفعل او لم يستحق ولا تمنعوا
هذه الرحمة التي وسعتكم بقولكم لغير المستحقين الطالبين اذهب واكتسب الا
ستحقاق بالرياضات ثم اطلب والمستحقين انتم قد وصلتم درجة الحقيقة والكشف
فما حاجتكم به فاذا يخاف عليكم استحقاق الذم فوسعوا فاذا وسعتم فقد
ارشدتم الطالبين الناقصين الى درجة الكمال ببركة تعليم الكتاب وتعلمه وافدتم
الكاملين فايدة جديدة التي لم تحصل لهم بدون هذا الكتاب ثم استحققتم المدح بالشرع
المطهر المحمدي ومن الله ارجوا لا من غيره ان اكون ممن ايده اي ممن ايدهم الله تع بالتأييد
الاعتصامي وهو تحليته بالربوبية وظهوره بكمال المالكية فتأييده قبوله هذا التجلي وظهوره

بكمال العبودية وهو مقام عبوديته وأيده آخرين بحسب استعداداتهم بمثل ما أيده به وهو
مقام ربوبيته وإرشاده وتكميل الطريقة وهو مقام تجلي الذاتي يسر الله لمن يشاء
من عباده وقيده ومن رباه الله وأدبه بالشرع المحمدي المطهر وتقيد انقياده
وإطاعة الشرع وقيد آخرين بمثل ما قيده به وهو تكميل الشريعة فأخبر عن نفسه رض
بلسان الأدب بأنه مكمل الشريعة والطريقة ترغيبا وإرشادا للطالبين الى هذا المقام
وإشارة الى أن من أيده بهذا الكتاب فإنه وإن نال درجة الحقيقة وتحقق بتكميل
الشريعة والطريقة وفي تأخير الشريعة إشارة الى أن تكميلها لا يكون إلا بعد تكميل
الطريقة وإن كانت الطريقة لا تحصل إلا بها ومن ادعى الحصول بدونها فقد كذب فحقيقتهما
حقيقة واحدة وهي الأمر الإلهي الذي روحه الطريقة وبدنه الشريعة مثل حقيقة
الإنسان روحا وبدنا وحشرنا في زمرته كما جعلنا من أمته ظاهرا ولما فرغ عن ذكر
ما وجب تقديمه شرع الى إبراز الكتاب من الوجود المثالي وإن شئت قلت من الوجود
الذهني على ما راء الى الشهادة مع بيان أن الترتيب المخصوص والعدد المعين ليس
بزاده لبيان أنه ليس بمصنف في هذا الكتاب بل هو مترجم من لسان المثالي
الى الشهادة فقال فأول ما ألقاه المالك أي مالك يوم إبراز الكتاب إذ ما تجلى الله
للشيخ بالتجلي الذاتي القهاري الذي في يوم الإبراز كقوله تع مالك يوم الدين
على العبد أي على عبده في هذا اليوم لظهور عبوديته بكماله فيه واختصاصه العبادة به
اختصاصا تاما فيكون عبدا محضا فكأنه في سائر الأيام ليس عبدا بالنسبة اليه
كقوله تع إياك نعبد فتحقق بقوله تع مالك يوم الدين إياك نعبد وإياك نستعين
وهذه المعنى من رموزه الشريفة وإشاراته اللطيفة التي لا تحصل إلا لمن تنور قلبه بنور
البصيرة ويجوز أن يراد بالمالك الرسول صلعم أي أول ما أمره المالك على طريق الإلقاء
للإبراز الى الشهادي إذ ألقاه الفصوص على الهيئة المذكورة على الشيخ رض ليس الا

وهو

وهو أمر عليه للإخراج من العالم المثالي الى العالم الشهادي فيكون مأمورا
في الترتيب فدل قوله فأول ما ألقاه على أن إبراز كل فص بل كل معنى في هذا الكتاب
بلفظ بأمر الرسول على حدة جزءا فجزءا بعد أمره على الوجه الكلي بقوله خذه واخرج به
الى الناس فالأمر بالإخراج غير الأمر بكيفية الإخراج فأمرهما فأخذ للإخراج من يد
الرسول فصا بعد فص لا جملة ففيه زيادة تنزيه من التصرف من عند نفسه وإنما ألقى
اليه هذا أولا لأن كلمته أول الموجودات وأصلها وإنما قال المالك لأنه هو المالك لما بيده
كما قال وبيده صلعم كتاب فهو صاحب الكتاب وإنما قال العبد لأن من امتثل أوامر سيده
فهو عبد كما قال فقلت السمع والطاعة لله ولرسوله من ذلك الكتاب المثالي المرسوم
الذي بيده صلعم من للتبعيض المتضمن لمعنى الابتداء لأن من يدل على أن الكتاب مبدء
موضع الإلقاء وذلك إشارة الى علو مرتبة الكتاب فاطلعه الله تع أولا معاني الكتاب
بلا صورة ورسم وترتيب لأنه اطلاع سري مجرد من الصورة ثم أعطاه الرسول الكتاب
للإبراز مرسوما بغير عبارة على هذا الترتيب المخصوص فالعبارة مستندة الى
الشيخ بالتأييد الاختصاصي وهو العرب الفصيح اللسان العارف بلغات العربية
واصطلاحات كل طائفة والمعاني المرسومة من الرسول صلعم لقوله كما حدّ لي رسول الله
والمعاني المجردة من الله تع لقوله ولما أطلعني الله فذلك الكتاب لا ريب فيه وإنما لم يقل
على قلب العبد ليدل على أن نسخة هذا الكتاب هو الكتاب المثالي الذي بيد رسول الله صلعم
مع المعاني المرتسمة في قلبه المأخوذة من الصور المرتسمة فيه فحين أبرز فقد أحاط ظاهره
وباطنه ونظر فيه بقلبه وبصر عينه كما قال وجردت القصد والهمة فلا يقع من جانبه
خطاء أصلا فهو صحيح مطابق بالأصل الصحيح فإن من حفظ الألفاظ في قلبه
وكتب هذه العبارات من النسخة الصحيحة المطابقة لما في القلب فقد كتب من النسختين
الصحيحتين المنظورتين ببصر القلب والعين فلا يحتمل الخطاء لصحة الأصل واهتمام

الكتاب وكذا قال القاه ولم يقل الهم فان الالقاء يشعر ان يكون الملقى صوريا
كقوله تع اني القي الي كتاب كريم وقوله والق عصاك الى غير ذلك فهذا القول اكد دلالة
على نفي احتمال الخطاء من الهم على قلب العبد **فص حكمة الهية في كلمة ادمية** اعلم ان الفص
في هذا الكتاب على اربعة معان فاحدها الفص الكلمة نص على ذلك بقوله وفص كل حكمة الكلمة
المنسوبة اليها بجعل الفص مبتدأ والكلمة خبرا وبقوله فتم العالم بوجوده فهو من العالم
كفص الخاتم من الخاتم فبهذا المعنى يكون ارواح الانبياء عليهم السلام بمنزلة الفص من الخاتم
ووجوداتهم بمنزلة الخاتم من الفص وثانيها الفص القلب واليه اشار بقوله فص حكمة
نفثية وغيره من الفصوص المذكورة بعده بجعل الفص مبتدأ والظرف اعني في كلمة
سادا مسد الخبر وحينئذ يكون قلوب الانبياء ع م بمنزلة الفص من الخاتم وارواحهم
بمنزلة الخاتم من الفص وثالثها الفص الحكمة اي علوم المنفثة في ارواحهم وان شئت
قلت في قلوبهم لقوله منزل الحكم على قلوب الكلم فيكون علومهم بمنزلة الفص من الخاتم
وارواحهم بمنزلة الخاتم من الفص واليه اشار بقوله وسماته بهذه ثمانية وعشرين حكمة الهية
ولم يذكر الفصوص في عد الحكم اشعارا باطلاق الفص على الحكمة ورابعها الفص خلاصة
الحكمة فقد نص عليه بقوله فاول ما القاه المالك على العبد فص حكمة الهية الخ فيكون
الخلاصة بمنزلة الفص من الخاتم والحكمة بمنزلة الخاتم من الفص فبهذه الاربعة تم
الغرض من التشبيه وهو اعلام دورية الوجود في المراتب كلها فاول ما القاه مبتدأ
وفص خبره مضافا الى الحكمة اضافة العام الى الخاص فهي بمعنى من لجواز اطلاق الفص
عليها وفي كلمة ادمية ظرف للحكمة الالهية فيكون المعنى فاول ما القاه المالك على العبد
خلاصة علوم الهية حاصلة في كلمة ادمية فظهر لك ان المراد بالفص ههنا بمعنى الخلاصة
وانما قدم بيان هذا الفص على تعداد حكمه مع ان داب المصنفين عكسه تعظيما
لشانه لاشتماله على جميع ما يشتمل عليه الفصوص المذكورة في الكتاب مع زيادة فكان

يستحق

يستحق ان يكون كتابا مستقلا مقابلا لساير الحكم لما شاء الحق اي لما اقتضى
الحق بالحب الذاتي هذا شروع في بيان حقيقة الكلمة الادمية مع لوازمها من الجمعية
والخلافة والفضية وغيرها الى قوله ثم نرجع الحكمة لتوقف معرفة الحكمة على معرفتها
حتى نعلم منه حكمة ايجاد العالم لما ههنا عبارة عن الامتداد المعنوي من الازل
الى الابد بمقارنة المشية الازلية ولم يقل لما اراد جريا بالكلام على عادة الناس
فان عادتهم في حصول مراداتهم التعليق بالمشية لا بالارادة الحق اسم للذات
الثابت بنفسه المثبت لغيره ولم يقل الله مع انه انسب بالعادة ليعلم ان السلطنة
في ايجاد الكون الجامع لهذا الاسم وساير الاسماء الحسنى توابعه لذلك ذكر فردا حيث
قال لما شاء الحق وجمعا بقوله من حيث اسمائه الحسنى فانه من الاسماء الحسنى فقد ذكر
تكرارا اجمالا وتفصيلا تعظيما لشانه من حيث اسمائه الحسنى اي من حيث انه جامع
لاسمائه الحسنى التي لا تبلغها الاحصاء اي لا يمكن العد الا لله لانه غير متناهية
ان يرى اعيانها هذه صفة لمه تع وعلة غائية لايجاد الكون الجامع لاقتضاء هذا
الايجاد ان يكون علة الغائية من جانب الموجود من كمالاته واما قوله تع وما
خلقت الجن والانس الا ليعبدون اي ليعرفون فهو صفة للمخلوقات وعلة غائية
لاعطاء الحق وجوداتهم الخاصة بهم بحسب الاوقات فذلك الايجاد يقتضي ان يكون
العلة الغائية من طرف المعلول وكمالاته فلا وجه لايراد الشارح في هذا المقام قوله تع
كنت كنزا مخفيا فاحببت ان اعرف الخ لانه صريح في بيان العلة الغائية لايجاد
الجزئيات والمقصود ههنا بيان العلة الغائية لايجاد المادة الكلية فيختلف
العلتان الغائيتان باختلاف الايجادين وان شئت قلت ان يرى عينه فقد نسب
المشية المتعلقة بالرؤية بقوله ان يرى اعيانها الى الفيض المقدس والى الفيض
الاقدس بقوله ان يرى عينه واشار الى اتحادهما بقوله وان شئت قلت في كون اي في وجود

جامع يحصر الامر المطلوب رؤيته وهو اعيانها او عينه قوله لكونه علة الحصر اي الموجود
الجامع متصفا بالوجود الجامع بين النشاة الروحانية والجسمانية كما قال فيما بعد
فحاز رتبة الاحاطة والجمع بهذا الوجود ويظهر به اي بسبب الكون الجامع سره اي سر الحق
وهو عينها اليه اي الى الحق لكونه مجلى بالجزء الاخير الذي هو آدم ع فقوله ويظهر اشارة
الى انه لا بد من الجلاء لعدم الظهور بدونه فقوله في كون جامع يحصر الامر يدل على العلة
المادية بالمطابقة وعلى الصورية بالتضمن وعلى الفاعلية بالالتزام وقوله ويظهر به يدل
على العلة الغائية فالتعريف مشتمل على العلل الاربع يعني لما اقتضى ذات الحق بالحب
الذاتي ان يرى ذاته بجميع اسمائه في خارج علمه في مرآة يحصل مراده تع فيها وقد علم الله
في علم الازلي ان هذه المرآة هي الموصوفة بالصفة المذكورة فاوجده من العلم الى العين
فهي النشاة الانسانية المسماة بكلمة ادمية فجواب لما جاء محذوف للعلم به اي لما شاء
ان يرى عينه في العين اوجد الكلمة الادمية من العلم الى العين ليوصل مطلوبه تع
فتم المقصود وهو رؤية الله تع عينه في الموجود المكمل بالصفات المذكورة وهي الجمع
والحصر واظهار سره اليه فانه اذا لم يكن على هذه الصفة لم يكن مرآة الرؤية
المطلوبة ويظهر بالرفع معطوف على يحصر ولا يحسن ان يعطف على يرى لمنع الضمير
العائد فيه الى الكون كما لا يخفى مع ان قوله ان يرى عينه دون ان يقول ان يبصر
او يعلم او يظهر او غير ذلك من الصفات التي يحصل له بوجود هذا الكامل ايماء
وتنبيه على ان تعلق الحب الذاتي اولا وبالذات الى الرؤية والى غيرها بتبعية
الرؤية فانه تع اشد شوقا الى اتصافه بهذه الصفة من غيرها فاذا عطف قوله
ويظهر على قوله يرى يفوت هذه الفايدة ولان الظهور من اسباب الرؤية فما لم يكن
الشيء ظاهرا لم يكن مرئيا فلا يعطف عليه في هذا المحل المطلوب سببية يعني ويظهر به سره
اليه حتى يرى عينه لظهور سره اليه بسبب الكون الجامع وما يوهم كلامه سوى الاوهي

ان

ان ماذكرتم من ان المقصود من ايجاد العالم رؤية الله نفسه يدل على ان الرؤية
علة غائية للايجاد وليس كذلك لان رؤية الله تع نفسه صفة ازلية ثابتة له قبل وجود
العالم والعلة الغائية بحسب الوجود الخارجي يجب ان يكون موجودا بعد وجود المعلول
فلا يتوقف ثبوت الرؤية له على وجود العالم بل الذات تستقل بها كساير الصفات
فلا يتعلق الغرض لاجلها الى ايجاد العالم اراد ان يجيب عنه ويثبت دعواه على طريق
الشكل الاول بقوله فان رؤية الشيء نفسه بنفسه ما هي في حكم مثل رؤيته نفسه
وانما قلنا في الحكم اذ هما متحدان في حقيقة الرؤية فلا معنى لنفي المثلية مطلقا بل
في الحكم في امر آخر يكون له كالمرآة وانما لم يقل ما هي عين رؤيته نفسه ايضا تنبيها
بحسب الاحدية لجواز سلب مثلية الشيء عن نفسه يقال الشيء ليس مثل نفسه وانما لم
يقل في المرآة لان عدم المماثلة في المرآة الحسية لم يشتبه على احد من الناس
وانما الاشتباه في مثلها فلذلك قال كالمرآة ليعم الدليل فانه الضمير للشان
تظهر له اي للشيء نفسه في صورة يعطيها اي يظهرها المحل المنظور فيه مما لم يكن
يظهر له اي للشيء من غير وجود هذا المحل كما قال وقد كان الحق اوجد العالم
ولا تجليه اي من غير تجلي المحل له اي الشيء الناظر ومعنى تجلي المحل ظهوره اليه
على الجلاء كما قال فكان آدم عين جلاء تلك المرآة واما ما قاله الشارح من انه
ولما كان الرائي هو الحق عبر التقابل بالتجلي فضمير تجليه للحق وضمير له للمحل فظاهر
انه تصرف ناش منه من عدم علمه بمراد الشيخ كيف فان المراد من قوله فان رؤية
الشيء الى قوله وقد كان اوجد العالم اثبات عدم المماثلة على العموم حتى يلزم
منه ثبوت الخاص وهو عدم مماثلة الرؤيتين المخصوصتين بالحق فارجاع الضميرين
اليهما قاله الشارح ينافي ذلك وليس المراد من ايراد الدلايل في هذا الكتاب بل
في كتب هذا الفن لاكتساب المجهولات بطريق فكري بل المقصود منه تفهيمه وارادة

للطالبين المعاني التي لا تحصل الا عن كشف الكرى في مقدماتهم المسلمة عندهم ليعتقدوا
وجود هذا الفن الشريف ويتركوا علومهم المكتسبة بطريق نظر فكري ويرغبوا تحصيل
هذا الفن ويبتغوا اليه الوسيلة فلا يظن ان علوم الشيخ رضه رسمية مكتسبة بنظر فيكون
من جملة علماء الرسوم لما ذكر ان المشية الالهية يقتضي لرؤية عين الحق كونا جامعا
متصفا بالصفاة المذكورة فهو ادم فكانه سئل سائل كيف اوجد الحق ادم فاراد ان
يبين كيفية ايجاده وحقيقته وبعض ما يحتاج اليه من اللوازم بقوله وقد كان وهو
يكون حالا عن ضمير اوجد في اوجد ادم وهو جواب لما شاء خذف للعلم به وان كان جواب
لما قوله فاقتضى الامر يكون نحالا عن فاعل لما شاء ودخول الفاء لبعد المسافة بين
الشرط والجزاء واما قول الشارح اعتراض وقع بين الشرط والجزاء على ان قوله
فاقتضى جوابا لما والواو للحال فلا ينبغي هذا القول منه لعدم مناسبة الاعتراض بهذا
المقام مع كون الواو للحال فانه يشا في الاعتراض وقد كان الحق اوجد العالم كله
من العلم الى العين قبل ايجاد آدم وجود شبح مسوى لا روح فيه مثل الطين في حق
آدم والنطفة في حق اولاده وهو ظلمة وخلق مخط لا يهتدي به الى شيء وانما اوجده
اولا على هذا الطريق ثم جلى بادم لان المرآت لا يكون الا من كثيف ظلماني ولطيف
نوراني فكان العالم بدون ادم كمرآة غير مجلوة ومن شان الحكم الالهي اي وقد كان
من اقتضاء حكم الحق انه ما سوى محلا الا ولا بد ان يقبل ذلك المحل روحا الهيا
بسبب تسويته له تع عبر عنه اي عن الروح الالهي بالنفخ فيه واما القول بارجاع
ضمير عنه الى القبول فليس بمناسب اذ القبول صفة المحل القابل والنفخ بمعنى اعطائه
القابلية والاستعداد صفة له تع لا بمعنى اخراج الهواء من جوف النافخ وادخاله
في جوف المنفوخ فيه فانه محال في حقه تع فلا يعتبر احدهما بالاخر وما هو اي ليس
ذلك القبول الا حصول الاستعداد من تلك الصورة المسواة لقبول الفيض

التجلي

مطلب الماهية مجعولة في مرتبة وغير مجعولة في مرتبة

التجلي الدايم الذي لم يزل ولا يزال فالعالم المسوى بدون الروح الالهي بمنزلة المرآة
الغير الصقيلة وبالروح الالهي بمنزلة الصقيلة فكما ان المرآت بسبب جلائه يقبل
صورة من يحاذيها ويعطيها لصاحبها كذلك العالم بسبب قبول الروح الالهي يقبل
التجلي الدايم الذي هو ظهور عينه اليه في ذلك المحل المكمل وما بقي شيء من المذكور
لم يعلم حاله الا القابل فانه لما ذكره لم يبين انه اثر الحق ام لا لزم بيانه حتى ينكشف
حقيقة الحال فقال والقابل اي المادة القابلة للتسوية واستعدادها للروح
الالهي وقبولها لها وغير ذلك من لوازمها الذاتية كل ذلك لا يكون اي لا يحصل
الا من فيضه اي من تجليه الاقدس من الكثرة الاسمائية فهذه كلها غير مجعولة
اذ كل ما حصل من تجلي الاقدس غير مجعول كالماهيات واستعداداتها الحاصلة
منه واما استعدادها لقبول التجلي الدايم الذي من الفيض المقدس فهو مجعول
اذ لا يحصل هذا الاستعداد الا من قبول الروح الالهي وهو اي نفخ الروح من الفيض
المقدس والمراد بالفيض كون الجود الالهي سببا لحدوث انوار الوجود في كل ماهية
قابلة للوجود بلا انفصال من الله واتصال الى الماهية القابلة كانفصال الصور
على المرآت فان صورة الانسان مثلا سبب لحدوث صورة تماثلها في المرآت
المقابلة بمحاذات الصورة فليس فيهما انفصال واتصال وكذلك نور الشمس سبب
لحدوث شيء يناسبه في النورية على الحايط لا بمعنى انه ينفصل شعاع من جرم
الشمس ويتصل بالحايط وينبسط عليه وهم خطاء واما فيضان الماء من الاناء
على اليد فانه انفصال جزء من الماء عن الاناء واتصال على اليد هذا لما ذكره
الامام محمد الغزالي قدس الله روحه فالامر اي كل الموجود سوى الله تع من الموجودات
العلمية والعينية كله تاكيد للاستغراق منه اي حصل من الله تع على الوجه المذكور
ابتداؤه وانتهاؤه واليه يرجع الامر كله باستهلاكه بتجلي الحق كل آن او بتجليه

عند يوم القيمة الكبرى فتبقى مجردة عن اللواحق العارضة وتصل اليه تع كما ابتدأ منه
يعني عن الهيئة التي تكون الابتداء عليها يعني ان ذوات الاشياء واحوالها من الابتداء
والانتهاء والرجوع اليه تع كله ذلك من الحق تع ويلزم على ارباب العقول ان يقال ان الذات
جميع ذوات الاشياء وجميع احوالها من الاوصاف والافعال والاقوال من الله تع حتى
يلزم الجبر المحض وهو خلاف ما ذهب اليه اهل السنة فنقول انما يلزم ذلك ان لو كان مطلب دفع شبهة الجبر
القوابل من الفيض المقدس وليس كذلك وقد صرح بقوله والقابل لا يكون
الا بفيض الاقدس وانما لم يقل وما بينهما تحقيقا لما ذهب اليه من ان العالم
كله عرض لا يبقى زمانين اذ لا يبرح وهو ابتداء وانتهاء بالجهتين ومقصوده رضو
من هذا الكلام بيان كمال احاطة الحق للاشياء ليزول ما ذهب اليه العقول الضعيفة
من ان الكون اذا كان سببا لرؤية الحق عينه كان محتاجا اليه للحق تع في حصول
ذلك الكمال له تعالى عن الاحتياج الى ما سواه وليزول الشبهة العارضة لها من ان ما ذكر
من القوابل ليست باثر للحق تع لان القوابل هي الماهيات والماهيات ليست بمجعولة
فلم يجز في استكمال بعضها لا اثر ان يتخذ اسبابا مغايرة لذاته تع خارجة عن صنعه
فلما قال وما بقي الا قابل الى قوله فاقتضى الامر ازالة الشبهتين معا لثبوت ان كونه
محتاجا اليه من الحق تع وان القوابل فايضة منه بالفيض الاقدس فانه تع قادر
بذاته على ايجاد الكمالات التي توجد بسبب الغير لكن وجودها به اكمل من وجودها
بدونه ولذلك وقعت به ولم يقع بدونه فلا نقص في حق الحق تع في استكماله ذلك
الكمال بالعالم بل هو من كماله لانه اذ كله صنيع الحق سواء كان فايضا بالفيض الاقدس
او المقدس فسبحان الله دبر العالم بالعالم كما لا نقص في احتياجه الى صفاته في ايجاد
الخلق اذ كلها ليست غير ذاته تع والتعبير بلفظ الاحتياج في حقه تع وان كان سوء
الادب لكن يقتضي بيان المحل ذلك العبارة والله اعلم وقوله الشارح والمراد

بالامر

بالامر المأمور بالوجود بقول كن كما قال الله تعالى انما امره اذا اراد شيئا ان يقول له
كن فيكون لا بتناول الفيض الاقدس لان الامر بالشيء لا يمكن الا بعد التعين بالشيئية
والمباينة عن الآمر ولا تعين هنا اللهم الا ان يحمل على التحقيق قوله فاقتضى الامر
جواب لما شاء يعني لما شاء الحق ان يرى عينه في كون جامع موجدا للعالم كمرآة غير مجلوة
اقتضى الامر اي الرؤية او الحكم الالهي او الحب الذاتي الذي كان منشأ للرؤية للظهور
او جواب لشرط محذوف يعني اذا كان الحق اوجد العالم كمرآة غير مجلوة اقتضى الامر
جلاء مرآة العالم اي الوجود الذي يلي الحق فان مرآتية العالم منه لا من الوجه الذي
هو التعين الامكاني بل الامر اقتضى عدم جلائه لم يمكن الرؤية فيه من طرف الجلاء
مطلب غريب فلا بد منه كما لا بد منه ويجوز ان يكون اضافة الاسم الى المسمى اي المرآة المسمى بالعالم واعلم
ان الله حرم الانسان بعض الافعال واحل بعضها فاذا فعلت فعلا شرعيا وجد منه
شيء وجود شبح مسوى لا روح فيه وهو بمنزلة قوله وقد كان اوجد العالم كله وجود شبح
مسوى لا روح فيه فاقتضى الامر جلاء ذلك الموجود وهو بمنزلة قوله فاقتضى الامر جلاء
مرآة العالم فكان جلاؤه بنور الاسم الذي يحكم عليك فخصوص هذا الفعل منك
وهو بمنزلة قوله فكان آدم عين جلاء تلك المرآة فح رأيت نفسك في فعلك فاذا رأيت
نفسك رأيت ربك لان ذلك تعريفه الرسمي فاذا رأيت ربك فقد رأى ربك نفسه في مرآة
فعلك كما رأى مرآة العالم فعلى هذا يجري فعلك على طريقة فعل الله تع وينتج نتيجة
فعله وتحققت باخلاقه وفعلت ما امره واعطيته ما طلبه منك وهو المرآة على نوع
مخصوص بحسب الفعل المخصوص والوقت المعين فقد وجدت سعادة بسبب طاعتك
الشرع لا غير لاجل هذا امر منها ما امر بخلاف ما اذا ارتكب بالمعاصي فانه وان كان
يوجد شيء منها لكن لا يمكن بالسلوك بهذا المسلك فلا يكون مرآة لصاحبها
وربه والمقصود منك ليس الا هو ولذلك نهى منها ما نهى فتحفظ فان هذه المسألة

روح الشريعة وركن الطريقة فمن عرفها على وجه اليقين برئ عن شبهات المباحثين حين
فكان آدم اي الروح الكلي عين جلاء تلك المرآة وروح تلك الصورة ليحصل المطلوب
من تلك الصورة وهو رؤية الله تعالى ذاته بها فانه بدون الجلاء لا يحصل هذا المطلوب
وكانت الملائكة اى كل ما يطلق عليه اسم الملك فيتناول الملائكة المهيمون وغيرها
من الاملاك وقد انجر الكلام الى بيان القوى ليكون توطئة لذكر ما جرى بين الملائكة
وآدم عليه السلام حتى نتعلم الادب مع الله تعالى لذلك خص ذكر القوى بالملائكة
لعدم هذه الفائدة فى غيرها وعدم انضباطها لكثرتها لذلك قال من بعض قوى
يعنى ان الملائكة مع كثرتهم بعض بعض قوى تلك الصورة الى حد يقبل التبعيض
والتنصيف وهو كناية عن عدم الاحصاء التى هى صورة العالم المعبر عنه فى اصطلاح القوم
اى الصوفية بالانسان الكبير فيكون الملائكة تابعة لآدم فى المعنى لذلك امرت
بالسجود ليطابق الصورة بالمعنى فكانت الملائكة له اى بالنسبة الى الانسان الكبير
وهو صورة العالم كالقوى الروحانية والحسية التى هى فى النشأة الانسانية العنصرية
فلا مجاز فى اسناد الزعم الى النشأة فى قوله فيما تزعم حتى احتاج الكلام الى تقدير
المضاف من الاهل او الافراد لكون المراد النشأة الموجودة فى الخارج لا النشأة
الكلية الموجودة فى العقل وكل قوة منها اى من القوى الروحانية والجسمانية
التى فى النشأة الانسانية ولا حاجة لتعميم القوى الى ما خرج من النشأة الا
نسانية لان المراد بيان المشبه به وهو القوى الانسانية ليعرف منه احوال المشبه
وهو القوى الخارجة عن النشأة الانسانية كالملائكة التى نازعت فى آدم محجوبة
بنفسها لذلك لا ترى اى لا تعلم افضل من ذاتها بل تعلم ان ذاتها افضل من غيرها
ويرجح بذلك نفسها على غيرها وليس ذلك العلم صوابا منها وان فيها اى فى النشأة
فيما تزعم اى فى زعمها وهو بدل الاشتمال من قوله فيها وهو خبر ان قدم ليبان

الشارح

الشارح قوله فيما تزعم بقوله كما زعمها الاهلية منصوبة على انها اسم ان لكل منصب
عال ومنزلة رفيعة لما عندها من الجمعية الالهية فلا ترى افضل من ذاتها فادعت
انها مستحقة بها بالفعل لاحتجابها بالجمعية الالهية كما احتجب قويها بنفسها
لكن هذا الدعوى والزعم ليس بصواب منها فان الانبياء واهل التحقيق اذا ادعوا
لا يدعون الا ما يتحققون به فلم يكن الانسان اهلا بالفعل بمنزلة رفيعة الا
بالتحقق بها وبعد تحصيلها بمباشرة الاسباب لا بسبب الجمعية الالهية اذ ما من
موجود الا وعنده من الجمعية الالهية فى التحقيق وانما اختصت بالنشأة لظهورها
فيها دون غيرها بين ما يرجع من ذلك اى هذه الجمعية حاصلة لها ودايرة بين شيء
يرجع بذلك الشيء من زايدة فى الموجب على مذهب ابى الحسن وانما اختاره مع ان سيبويه
لم يجوز ذلك لمشابهة هذا الكلام صورة بالنفى وليجانس ما قبله الى الجناب الالهى
وهو الحضرة الواحدية وبين ما يرجع ذلك الشيء الى جانب حقيقة الحقايق وهى الحضرة
الامكانية وفى قوله وفى النشأة الحاملة لهذه الاوصاف الى ما يقتضيه الطبيعة الكلية الطبيعية
تقديم وتأخير وتقدير الكلام هكذا وبين شيء يرجع ذلك الشيء الى ما يقتضيه
الطبيعة الكلية فى النشأة العنصرية الحاملة لهذه الاوصاف اى القوى الروحانية
والجسمانية جميعا التى اى الطبيعة الكلية التى حصرت قوابل العالم اى الصورة
القابلة للروح كله تأكيد اعلاه وهو العالم الروحانى واسفله وهو العالم
الجسمانى وهو مبدأ الفعل والانفعال والقابلة لجميع التأثيرات الاسمائية
والمراد بمقتضى الطبيعة الكمالات الحاصلة لمن عنده هذه الجمعية وانما اختار
التقديم والتأخير لئلا يتوهم فى اول التوجه ان يكون الصفة صفة لغير موصوفها
ولما كانت هذه المسئلة محل دقة واشد صعوبة واهم مهم من مسايل الكتاب
اعلم للطالبين من اهل العقل الطريق الموصل اليها ونفى الطريق الغير الموصل حتى تركوا

نظرهم العقلي وتمسكوا باسباب الفن واشار اليها فقال وهذا المذكور امر لايعرفه
على ما هو عليه عقل بطريق فكري بل هذا الفن بجميع مسائله من الادراك لايكون
اي لا يحصل للعقل الا عن كشف الهي فهذا الامر المذكور لا يعرفه العقل الا بالكشف
الالهي لانه مسئلة من مسائله بل هو ام الفصوص واصل جميع مسائل الفن فيحتاج
الى الكشف كمال الاحتياج منه اي من الكشف يعرف على الوجه اليقيني ما اصل
يعني اي شيء حقيقة صور العالم المسواة القابلة للارواح وهي حقيقة الحقايق
كلها وهي الذات الالهية من حيث اسماؤه الحسنى منه متعلق بيعرف فقدم للحصر
فان قلت ان كان الطالب من اهل النظر فلا حظ له من الفن لانه قال في حقه
لا يعرفه عقل وان كان من اهل الكشف فلا يحتاج الى ابراز الكتاب لانه قال في حقه
الا عن كشف فما معنى قوله واخرج به الى الناس ينتفعون به حكاية عن الرسول ثم
وقوله ثم منوه على طالبيه باسناده الى نفسه قلت اما اهل النظر فيحصل له في
قراءة ذلك الكتاب من اهل الكشف واليقين منافع كثيرة وان لم يحصل كمال
المنفعة فيدخل تحت قوله تع او القى السمع فهو شهيد بسبب قراءة كما لا يخفى واما
اهل الكشف فيحتاج الى مطالعة الكتاب في ادراك المعاني المعتبرة بالفاظه منتظمة
فيه فلا يكفي مجرد كشفه بل مع مطالعته ان كان من اهل المطالعة او القراءة
من اهله فان مفردات القران الكريم واجزائه معروفة للعرب قبل نزول القران
العظيم واما المعاني المبينة بالقران الحكيم فيحتاج في ادراكها الى الكلام القديم
فهذا الكتاب كرامة قولية له لا ياتي بمثله احد من المصنفين لا قبله ولا بعده
فلا يتصور ادراك هذه المعاني بالكشف الا من جهته كما لا يصل العلم الى معاني
القران الا من جهة القرانية فمن لم يصل اليه بعد ابرازه مع القدرة فلا نصيب له
من معانيه ولو كان اهل كشف فاجتهد فان المراد بابراز الكتاب منفعتنا

فهو مأمور بالابراز بصيغة الامر لحضوره فيه بقوله خذه واخرج به الى الناس ونحن
مأمورون بصورة الغيبة لغيبتنا فيه بقوله ينتفعون به فوجب علينا الانتفاع
فالكامل والناقص بعد ابراز الكتاب سواء في احتياج الانتفاع فلا يليق لنا ترك
امر الرسول ثم فسمي هذا المذكور وهو الكون الجامع انسانا وخليفة فاما انسانيته
فلعموم نشأته وهي المرتبة الجامعة بين نشأة الروحانية وهي على صورة الحق
والجسمانية وهي من حقايق العالم وصوره وحصره الحقايق كلها من الالهيات
والكونيات فانه حاو بنفسه جميع الحقايق فهو من الانس وهو بيان لوجه تسمية آدم
للحق بمنزلة انسان العين بفتح الهمزة من العين الذي به يكون النظر وهو المعبر عنه
بالبصر فلهذا اي فلاجل انه للحق بمنزلة انسان العين من العين سمي انسانا بكسر
الهمزة للفرق فانه تعليل لقوله وهو للحق بمنزلة انسان العين من العين فانه اي
الشان به اي بالمذكور لا بغيره نظر الحق الى خلقه اي الى موجوداته الخارجية بعد ايجادها
فالمقصود الاصلي بايجاد انسان الكامل النظر به وهو النظر بالغير فان النظر
بالذات لا كالنظر بالواسطة الى خالقه فاحب النظر اليهم بالحب الذاتي فرحمهم بسبب
نظره الحبي اليهم واعطى حوائجهم على حسب استعدادهم وانما قال فرحمهم مع ان المقصود
يتم بدونه وهو بيان لوجه التسمية اشارة الى ان نظر الحق الى عباده نظر عناية ازلية
فان الله تع احب ان ينظر اليهم على الدوام بحب العوالم ومن لا يحب شيئا لم ينظر
اليه فنظر اليهم بعد ايجادهم بسبب حبه فرحمهم بسبب نظره ففيه بشارة للمذنبين حتى
لا تقنطوا من رحمة الله وانما فسرنا الخلق بالموجودات فان النظر بالغير لا يتعلق
بالمعدوم كالصورة الحاصلة في المرآة فانه لا يتعلق النظر بها الا بعد وجودها في المرآة
فان مآل النظر ونتيجته الرحمة والشفقة للمنظور اليه الذي مسه العذاب ولو مغضوبا
للناظر فضلا عن ان يكون محبوبا له بخلاف العلم الخالي عن النظر فهو نظر الرحمة

وشفقته لا انظر الوجود ولو كان نظر الوجود كما قال الشارح لكان المناسب أن يقال
ح فانه بر نظر الحق الى الماهيات اي المعدومات لان الخلق لا يطلق على المعدوم
ويقال فاوجدهم مكان فرحمهم كما قال الشيخ في التدبيراة الالهية القطب معلوم مطلب عزيز مهم
غير معين وهو خليفة الزمان ومحل النظر والتجلي ومنه يصدر الاثار على ظاهر
العالم وباطنه وبه يرحم من يرحم ويعذب من يعذب فهو الانسان لكونه سبب النظر
للحق الى خلقه الحادث بالحدوث الذاتي لعدم اقتضائه ذاته الوجود الازلي
لكونه غير مسبوق بالعدم الزماني والنشاءة الدائم الابدي فلا انتهاء له بحسب
المستقبل كما لا ابتداء له بحسب الماضي هذا باعتبار النشاة الروحانية واما باعتبار
النشاءة الجسمانية لا ازلي ولا ابدي والكلمة لكونه مركبا من الحروف العاليات
بالنشاءة الروحانية الفاصلة الحافظة من التلاشي بين حضرتي الوجوب والامكان
الجامعة بجميع الحقايق الالهية والكونية فتم العالم بوجوده اي بالانسان لكونه
آخر العمل منه يدل عليه قوله الذي هو محل النقش فهو من العالم كفص الخاتم من الخاتم
الذي هو محل النقش والعلامة التي بها لا بغيرها يختم الملك على خزائنه وسماه الحق
خليفة بقوله اني جاعل في الارض خليفة من اجل هذا اي من اجل كونه من العالم
كفص الخاتم من الخاتم او من اجل كونه متصفا بالصفات المذكورة لانه تعليل القول
فهو من العالم كفص الخاتم من الخاتم الحافظ خلقه كما تحفظ ختم الخزائن فما دام
ختم الملك عليها لا يجسر احد على فتحها الا باذنه فاستخلفه في حفظ العالم
وكان هو الحافظ قبله فلا يزال العالم اي عالم الدنيا محفوظا ما دام فيه هذا
الانسان الكامل لانه من اكمل كما لانه تدبير العالم بالعالم الا تراه وهو اراءة الليل
للمحجوبين بكون العالم محفوظا بالانسان الكامل وخرابا بدونه اذا زال
وفك هذا الختم من خزانة الدنيا لم يبق فيها ما اختزنه الحق فيها وخرج ما كان فيها

باسرها

باسرها دفعة واحدة الى الشهادة الدنيوية والتحق بعضها اي جزء ما خرج من الخزينة
او جزء العالم كان بعض اي بجزء منه اي لا يمازجان فمارت السماء وسارت الجبال
وخربت الدنيا لعدم الامتزاج الاعتدالي بين اجزائها وانتقل الامر الالهي
والموجود بالوجود الدنياوي بسلب هذا الوجود عنه الى الاخرة بنقل الخليفة اليها
فيكون كل ما كان موجودا بالوجود الدنيوي موجودا بالوجود الاخروي فكان ختما
على خزائن الاخرة ختما ابديا فظهر اليه تع جميع ما حصل في الصور الالهية بحيث
يكون كل فرد فرد من افراد العالم مظهر الاسم من اسماء الحق تع وهي العالم باسره
من الاسماء فهي سره كما قال ويظهر اليه سره بيان لما في هذه النشاءة الانسانية
فحازت رتبة الاحاطة والجمع بهذا الوجود الجامع بين حقايق العالم وبين الاسماء
الالهية فشاهد عينه من حيث اسمائه الحسنى في هذه النشاءة على ما اقتضاه ذاته
وهو رؤية ذاته من حيث اسمائه في كون جامع فهذه هي الكلمة الادمية والكون الجامع
الذي اقتضى ذاته ان يرى عينه من حيث اسمائه الحسنى على ما سبق ذكره وبه اي وبهذا
الوجود الجامع وهو وجود ادم دون غيره قامت الحجة على الملائكة لاقتضاء ذواتهم اقامتها
عليهم لاحتجابهم بانفسهم فبعد اقامة الحجة عليهم زال احتجابهم فعرفوا مرتبتهم وعلموا
ان الله تع اسماء ما وصل علمها اليها فاعترفوا بقصورهم وعجزهم بان قالوا
سبحانك لا علم لنا الا ما علمتنا الخ فتحفظ واعمل فانه كفاك واعظا فقدروعظك الله
بغيرك وهو الملائكة وانظر بنظر العبرة الى قصة الملائكة مع ادم التي سنذكرها وارجع
نفسك عن منزعة الغير والدعاوى التي ما انت متحقق بها وسوء الادب مع الحق تع
حتى لا تكون عبرة لغيرك كما يكون غيرك عبرة لك هذا معنى قوله من اين اتى على من اتى
واتى وجاء تستعملان بمعنى الفعل يعني من اين فعل على من تقع عليه الفعل
على وجه التوبيخ الملائكة فانه قد هلك من هلك ويوبخ من يوبخ بامثال هذه الصفا

التي تقصر من عدم العلم بأنفسهم ومرتبة غيرهم ولما كان هذه القصة أعظم
القصص موعظة وهدى للناس وأهم للطالبين أوصى أولاً بالحفظ والنظر ثم شرع
الى بيانها بقوله فان الملائكة لم تقف مع ما تعطيه أي ما يظهره للحق من جميع أسمائه
نشأة هذه الخليفة ولا وقفت مع ما تقتضيه حضرة الحق من العبادة الذاتية
التي لا تحصل الا في نشأة الخليفة وهي العبادة بجميع الأسماء والصفات
أي لم تطلع عليهما فالوقوف ههنا بمعنى الشعور والاطلاع وكذلك المذكور بعده
لأن تجريحهم ودعويهم التسبيح والتقديس مسبب عن عدم علمهم بما ذكر فقد عدي
بمع باعتبار تضمنه معنى الثبوت فانه ما يعرف أحد من الحق الا ما تعطيه ذاته تعليل
للمعطوف والمعطوف عليه معا أي لا يعرف أحد الحق الا بحسب ما فيه بنفسه ولا يعبده
الا بحسب علمه والحال أن ليس للملائكة جمعية آدم حتى يحصل فيهما ما يحصل فيه من
العبادة الذاتية فاستغني بوجودها عن وجود آدم فلا بد من وجود آدم ليحصل
مقتضى الذات الالهية فلا مانع لحصول مقتضى الذات فهم أرادوا أن يمنعوا بقولهم
أتجعل فيها من يفسد الخ لعدم علمهم بما ذكر وظنهم أنفسهم كفاية لصحة العبادة حيث
قالوا ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك ولا وقفت مع الأسماء الالهية التي تخصها
أي تخص الملائكة بها وسبحت الحق بها وقدسته أي لا تطلع باختصاصهم بأسمائهم
واختصاص تسبيحهم بها وما علمت أن لله أسماء ما وصل علمها اليها فما سبحته ولا قدسته
لحصرهم الأسماء والتسبيح والتقديس فيما هم عليه فغلب عليها ما ذكرناه وحكم عليها
هذا الحال فأخرجهم عن حد الاعتدال فقالت من حيث النشأة الخاصة بهم
أتجعل فيها من يفسد فيها وليس ما قالوا في حق آدم من الافساد وسفك الدماء
الا النزاع أي نزاع آدم مع الحق وهو أي هذا النزاع عين ما هم فيه مع الحق فما قالوه
في حق آدم من المخالفات والمنازعات لأمر الحق هو عين ما هم فيه مع الحق

وهذا

وهذا من اعطاء نشأتهم فلولا أن نشأتهم تعطي لهم ذلك المذكور ما قالوا في حق آدم
ما قالوه وفيه اعتذار من جانبهم ولكن لا يشعرون أنهم كانوا أصحاب النزاع بقولهم
أتجعل وذكر الشعور دون العلم يدل على أن نزاعهم مع الحق قد بلغ غاية الظهور
فكان كالمحسوس المشاهد فاذا لم يشعروا بمخالفة أنفسهم مع الحق لم يعرفوا أنفسهم وأحوالهم
فلو عرفوا أنفسهم لعلموا أربابهم ولم يعلموا ولو علموا أربابهم لعصموا عن قولهم في حق آدم
كما عصموا بعد العلم باظهار الحجة عليهم ثم لم يقفوا مع التجريح حتى زادوا في الدعوى بما هم عليه
من التقديس والتسبيح وثم لبعد مرتبة دعوى التزكية عن التجريح لأن فيها ارتكاب النهي
الظاهر كقوله تعالى فلا تزكوا أنفسكم بخلاف قولهم أتجعل فيها وحتى للتجاوز عن الحد وفيه نوع
من التشنيع والتوبيخ والحال أن عند آدم كان من الأسماء الالهية بيان لقوله ما هو
أي ما فاعل للظرف لم يكن الملائكة مشتملة عليها ولم يكن تلك الأسماء عند الملائكة يعني ما علم
الملائكة هذه الأسماء علم آدم فما سبحت ربها بها ولا قدسته عنها تقديسه وتسبيحه
مع أنهم ظهروا عليه بدعوى التسبيح والتقديس بقولهم ونحن نسبح فادعوا ما لم يتحققوا به
ولم يكونوا بحال ولا على علم منه وتركوا الأدب مع الله فوقعوا في الجهالة بعد انكشاف
أحوالهم اليهم لذلك قالوا سبحانك لا علم لنا فوصف فحكى لنا الحق في القرآن الكريم
ما جرى من أحوال الملائكة وآدم لنقف عنده كي نقف عند الحق ونتأدب معه ونهتدي
ولا نتجاوز الحد فلا ندعي ما نحن متحققون به وحاوون ومشتملون عليه مع صدقنا
في دعوينا قوله بالتقييد متعلق بلا ندعي فكيف أن نطلق في الدعوى فنتهم بما ليس لنا بحال
ولا نحن منه على علم فنفتضح لظهور عيوبنا عند انكشاف أحوالنا فهذا التعريف الالهي وهو
قصة آدم مع الملائكة مما ومن في قوله مما للتبعيض أو للتبيين أدب الحق به عباده الأدباء
الأمناء الخلفاء فان غيرهم لا يؤدب بمثل هذه التعريفات الالهية وفي ايراده قدس سره
هذه القصة في كتابه دلالة على كمال علمه وأدبه مع الله وحسن خلقه مع الناس وهداية المؤمنين

الذين نازعوا وطعنوا في اظهار المعاني التي لا يعرفه عقل بطريق نظر فكري بمنزلة الملائكة
الذين نازعوا وطعنوا في آدم فنفسه قدس سره بمنزلة آدم فكما كان آدم لا يغضب على الملائكة
بسبب قولهم في حقه اتجعل فيها الخ فكذلك الشيخ على الذين يظنون السوء في حقه لتحققه
بقوله تعالى والكاظمين الغيظ والعافين عن الناس فكما ان ما قالوه في حق آدم عين مخالفتهم
لامر الحق فكذلك المؤمنون الذين قالوا في حقه من الكفر والطعن عين مخالفتهم لامر الحق
لان ابراز الكتاب لا يكون الا عن امر الله فمن ظن السوء في حقه ونسب اليه ما لا يليق للمؤمنين
ان يتصفوا به يخشى عليه الافتضاح في وقت المعاينة بحيث عنه قوله فتفتضح ولما فرغ عما وجب
تقديمه من حكاية الملائكة وغيرها شرع في المقصود فقال ثم نرجع من القصة الى بيان الحكمة
الالهية فنقول اعلم قال مولانا قدس سره في شرح مفتاح الغيب للشيخ صدر الدين القونوي
اعلم تنبيه وايقاظ لاهل الطلب والترقي على التوجه الكامل والاقبال التام على اصغاء
ما يرد بعده بقلب حاضر وايماء الى جلالة قدره ان الامور الكلية اي الصفات المشتركة
بين الحق والعبد التي يتحقق الارتباط بينهما وان لم يكن لها وجود في عينها اي وجود
خارجي في نفسها فهي معقولة معلومة بلا شك في الذهن فكان موجودا بالوجود الذهني
فهي باطنة ممتنعة الوجود في الخارج من حيث كونها معقولة لكنه لا تزال لا تنفك عن الوجود
العيني وحكمها اي الامور الكلية الحكم والاثر لانها صورة الاسماء الالهية فكانت علة
في كل ما له وجود عيني بل هو بل الامر الكلي باعتبار الوجود الخارجي عينها لا غيرها ترق
في الارتباط فان كمال الارتباط ونهايته الاتحاد وفيه بشارة عظيمة لنا اللهم ارزقنا
فكان قوله اعني اعيان الموجودات العينية تفسير الضمير عينها ولم تزل عن كونها
معقولة في نفسها مع كونها عين الاعيان الموجودة في الخارج كما لم تزل عن كونها
عينها مع كونها معقولة في حد ذاتها فاذا كان الامر كذلك كانت هي ذي الجهتين فهي الظاهرة
من حيث اعيان الموجودات كما هي الباطنة من حيث معقوليتها فاذا كان كذلك

فاسناد كل موجود عيني في اظهاره كما لانه قوله بهذه الامور الكلية متعلق بالاسناد فالاسناد
مبتدأ وخبره محذوف للعموم وهو موجود اي اسناد كل موجود عيني لهذه الامور الكلية
موجود التي لا يمكن رفعها عن العقل ولا يمكن وجودها في العين وجودا تزول به اي يزول
الامور الكلية بسبب الوجود العيني عن ان يكون معقولة بل يمكن وجودها في العين وجودا
لا يزول به عن كونها معقولة كوجودها في الاعيان الموجودة فانه لا يخرجها عن ان يكون
معقولة بخلاف الموجودات العينية فانها موجودة بوجود يزول به عن كونها معقولة وسواء
كان ذلك الموجود العيني موقتا او غير موقت تعميم بالاسناد الى قسمي الموجود العيني
نسبة الموقت وغير الموقت الى هذا الامر الكلي نسبة واحدة بيان لاستواء نسبة القسمين
الى الكلي غير ان هذا الامر الكلي يرجع اليه حكم من الموجودات العينية بحسب ما تطلبه
حقايق تلك الموجودات العينية هذه استثناء منقطع بيان لاستناد الامر الكلي
الى الموجودات حتى نعلم ان الارتباط كان من الطرفين كنسبة العلم الى العالم والحيوة
الى الحي تمثيل للارتباط السابق بيانه وابرازه في المحسوس المشاهد لاتاكيد فالحيوة
حقيقة معقولة مميزة عن الحيوة كما هي الحيوة متميزة عنه ثم نقول في الحق ان له علما
وحيوة فهو الحي العالم ونقول في الملك ان له حيوة وعلما فهو الحي العالم ونقول في الانسان
ان له علما وحيوة فهو الحي العالم وحقيقة الحيوة واحدة وحقيقة العلم واحدة ونسبتهما
الى العالم والحي نسبة واحدة ونقول في علم الحق انه قديم وفي علم الانسان انه محدث
ولما بين الارتباط بين المعدومات والموجودات من الطرفين امر بالنظر فيه لعظمة
شان هذا الامر وكونه من الامور العجيبة فان الارتباط بين المعدوم والموجود امر عجيب
فقال فانظر الى ما احدثته الاضافة من الحكم في هذه الحقيقة الواحدة فان لكل منهما
اثرا في الآخر باعتبارنا الاضافة والنسبة بينهما فان اعتبرنا انفرادهما لا يحصل لهما
هذا الحكم ولما كان الارتباط اعظم مسئلة من مسائل العلوم الالهية لكونه دليلا على الارتباط

بين الحق وعباده ثم اجمل ذكره اولا ثم فصل وكرر امر الوصية بالنظر فقال فانظر الى هذا
الارتباط الحاصل بين المعقولات والموجودات العينية اي فانظر بعين البصيرة فاعتبر
فانه واجب النظر والعبرة كيف يحصل الحكم من احد المتضادين الى الاخر وكيف يحكم
احدهما على الاخر فكما حكم العلم على من قام به ان يقال انه عالم حكم الموصوف به على العلم
بانه حادث في حق الحادث وقديم في حق القديم فصار كل واحد محكوما به ومحكوما عليه
بيان لما نظر اليه ونتيجة للكلام السابق ولما لم يقبل الامور الكلية كل الحكم من الموجود
العيني اراد ان يبين واعاد ما علم ليتفرع عليه قوله فتقبل الحكم فقال ومعلوم ان
هذه الامور الكلية وان كانت معقولة فانها معدومة العين اي لا عين لها في الخارج
يسمى بالحيوة او العلم موجودة الحكم على الموجود العيني كما هي محكوم عليها اذا نسب
الى الموجود العيني وكون المعدوم مؤثرا في الموجود ومتأثرا فيه وكذلك الموجود مؤثر فيه
ومتأثر منه من عجائب قدرة الله تعالى ان في ذلك لعبرة لاولي الابصار فتقبل
هذه الامور الكلية الحكم من الاعيان الموجودة في انتسابها الى الاعيان الموجودة
ولا تقبل التفصيل اي التعدد ولا التجزي اي الانقسام والحال انهما من احكام الموجود
العيني فان ذلك التفصيل والتجزي محال عليها فانها بذاتها موجودة في كل موصوف
بها فلا يمكن التعدد في نفسها باعتبار تعدد موصوفاتها ولما كان في هذا الكلام
نوع خفاء اراد ان يبينه على الوجه الاوضح وابرزه بقوله كالانسانية وهي حقيقة
وكلي طبيعي للانسان موجود في كل شخص من هذا النوع الخاص مع انها لم يتفصل
ولم يتعدد بتعدد الاشخاص ولا برحت معقولة ولا زالت معقولة مع كونها
موجودة في موصوفاتها ولما بين اصلا كليا وهو الارتباط بين الموجودات والمعدومات
لتوقف ما هو المقصود عليه وهو الارتباط بين الحق والخلق اراد ان يبين ما هو المقصود
بقوله واذا كان الارتباط بين من له وجود عيني وبين من ليس له وجود عيني قد ثبت

والحال

والحال هي نسبة عدمية لا وجود لها في الخارج بدون موصوفاتها فارتباط الموجودات
بعضها ببعض اقرب ان يعقل لانه على كل حال بينهما جامع وهو الوجود العيني وهنا
اي بين الموجودات جامع حذف الخبر وهو جامع لدلالة قرينة الحال عليه فانما ثمه اي بين
الامور الكلية وبين الموجودات العينية جامع وقد وجد الارتباط بعدم الجامع وبالجامع
اي وبوجود الجامع اقوى واحق فظهر ان وجود الارتباط بين الواجب والممكن اقوى واحق
لوجود الجامع وهو الوجود العيني وشرع في بيان ذلك بقوله ولا شك ان المحدث
الموجود الخارجي قد ثبت حدوثه وافتقاره في وجوده الى محدث اي موجد احدثه
اي اوجده لامكانه لنفسه فوجوده كان بالضرورة من غيره وهو واجب الوجود
لذاته فهو اي المحدث مرتبط به لكونه ارتباط افتقار فلا بد من مستند اليه فلا بد ان يكون
ذلك المستند اليه واجب الوجود لذاته غنيا في وجوده بنفسه غير مفتقر الى غيره كما ثبت
في موضعه بالادلة القطعية وهو اي واجب الوجود الذي اعطى الوجود قوله لذاته
متعلق باعطى اي اعطى الوجود لذاته لا لغيره لهذا الحادث فانتسب هذا الحادث
الى الواجب الوجود لذاته انتسابا ذاتيا اي احتاج اليه في وجوده احتياجا ذاتيا
فكان ذلك مقتضيا لهذا الحادث اقتضاء ذاتيا ولما اقتضاه اي اقتضى الواجب
الوجود هذا الحادث قوله لذاته متعلق باقتضى كان الحادث واجبا به بالواجب الوجود
والاقتضاء ههنا بمعنى الاعطاء لا بمعنى الايجاب كما قال الذي اعطى الوجود او بمعنى
الايجاب بحسب تعلق الارادة ولما كان استناده اي الحادث قوله الى من ظهر عنه
متعلق بالاستناد قوله لذاته متعلق بكان اقتضى الحادث اقتضاء ذاتيا ان يكون
اي ان يكون ويوجد على صورته اي على صفة موجده فيما ينسب للحادث اليه اي الى موجده
مطلب من كل شيء من اسم وصفة ما عدا الوجوب الذاتي فان ذلك لا يصح للحادث والا لكان واجبا لا
حادثا وان كان واجب الوجود ولكن وجوبه بغيره لا بنفسه والا لم يكن ممكنا بل واجبا

بالوجوب الذاتي ثم لتعلم انه لما كان الامر على ما قلنا . من ظهوره وجوده اي الحادث
بصورته اي بصفة الحق احالنا تع في العلم به اي بالحق على النظر اي على طريق الاستدلال
في الحادث من الافاق والانفس لامتناع العلم به الا بالنظر اليه وفكر اثاره انا اياته
وهي اثار اسمائه وصفاته فيه اي في الحادث فكان الاستدلال واجبا علينا بالامر
الالهي فاطعنا امره لتحصيل معرفته فاستدللنا استدلالا من الاثر الى المؤثر
بنا بسبب نظرنا فينا عليه اي على الحق تع لا بد لنا ان نحكم عليه بوصف على ما يقتضيه
طريق الاستدلال لقوله عليه يتعلق بالاستدلال لنا وصفناه اي فما حكمنا عليه بوصف
من الاوصاف الا كنا نحن وجدنا فينا ووصفنا انفسنا ذلك الوصف الا الوجوب
الذاتي الخاص بالحق فانه لا يوجد فينا ولا نوصف نفسنا به فاذا استدللنا عليه
على هذا الطريق علمناه بنا ومنا فلما علمناه بنا بسبب علمنا انفسنا نسبنا اليه اي
وصفناه بكل ما نسبناه الينا من الاوصاف كالعلم والحيوة والقدرة وغيرها الا النقائص
الا ما ينسبه الحق الى نفسه وبذلك وبوصفنا الحق بكل ما نسبناه الينا وردت الا
الاخبارات الالهية من الايات والاحاديث النبوية على السنة التراجم وهي السنة
الانبياء فوصف الحق نفسه اي ذاته بكل ما نسبناه الينا في الاخبارات الالهية لنا
لاجل استدلالنا عليه فيكون قوله بنا متعلقا بالاستدلال لقوله فاستدللنا
بنا عليه او لاجل هدايتنا الى طريق العلم والشهود فيكون قوله بنا متعلقا بوصف
فانا خلقنا على صفته تع فكنا عبارة عنها في التحقيق فكان وصفه نفسه بصفته
عين وصفه نفسه بنا او معناه فوصف نفسه بنا اي بصفاتنا فاذا وصفنا بهذا
الاستدلال الحق شهدناه وشهدنا فاذا شهدناه شهدنا فيه نفوسنا لوجودنا
فيه لكونه متصفا بنا وهو رؤية الحد في المحدود او شهدنا نفوسنا في التحقيق
لا شهدناه لانه من حيث اتصافه بنا عين ذاتنا لا غيرنا وهو رؤية الحد متحدا

بالمحدود

بالمحدود يعني الشاهد والمشهود واحد في هذه المشاهدة وهو الاستدلال من الاثر
الى المؤثر ومشاهدة الاثر نفسه في المؤثر او لستره عنا بنا فلا يقع نظرنا الا علينا
لا عليه واذا شهدنا الحق بمشاهدتنا اياه شهدنا فينا نفسه كذلك قال اني اشد
شوقا اليهم لان هذه المشاهدة له لا تحصل بدون مشاهدتنا اياه لانه فينا مظهره
وهو رؤية المحدود في الحد او شهد نفسه كما مر او رؤية المحدود متحدا بالحد يعني
لا اثنينية من هذا الوجه ايضا فانظر الى المرآة كيف تجد فانك اذا نظرت اليها وشهدت
فيها صورتك فقد شهدت عينك فهو قوله واذا شهدنا شهد نفسه واذا شهدت صورتك
فنظرت اليك فقد شهدت نفسها في عينك وانت عينها فهو قوله واذا شهدنا
مطلب الفرق بعد الجمع شهدنا نفوسنا ولما بين الاتحاد بين العبد والرب من هذين الوجهين شرع في بيان
الافتراق فقال ولا نشك انا كثيرون بالشخص باعتبار انضمام تشخصاتنا الى
حقيقتنا النوعية وكثيرون بالنوع باعتبار انضمام فصولنا المميزة الى حقيقتنا
الجنسية وانا وان كنا على حقيقة واحدة نوعية تجمعنا فنعلم قطعا ان ثم اي في حقيقة
واحدة فارقا به اي بذلك الفارق تميزت الاشخاص بعضها عن بعض ولولا ذلك
اي ولولا ذلك الفارق ما كانت ما وجدت الكثرة في الواحد فاذا حصل الفارق
بين الممكنات بعد اتحادها في حقيقة واحدة فكذلك ايضا حصل الفارق بيننا
وبين الحق وان وصفنا الحق بما وصف به نفسه من جميع الوجوه فلا بد من فارق
وليس ذلك الفارق الا افتقارنا اليه وتوقف وجودنا عليه لامكاننا وغناه عن مثل
ما افتقرنا اليه وهو افتقارنا في الوجود فبهذا الغناء صح له الازل والقدم الذي
انتفت عنه الاولية التي لها افتتاح الوجود عن عدم فلا ينسب اليه هذه الاولية مع
كونه الاول بمعنى مبدأ كل شيء كما ينسب اليه الاخرية بمعنى منتهى كل شيء ومرجعه ولهذا
اي ولاجل انتفاء الاولية عنه بمعنى افتتاح الوجود عن العدم قيل فيه الاخر فلما قيل فيه الاخر

لم يكن فيه الأولية بهذا المعنى فلو كانت أوليته أولية وجود المقيد أي افتتاح الوجود
من العدم لم يصح أن يكون آخرا للمقيد أي الممكن بمعنى رجوع الكل إليه لأنه يكون من
الممكنات والممكن لا يرجع إليه شيء فكانت آخريته بمعنى الانتهاء والانقطاع وهذا
لا يصح أيضا لأنه لا آخر للممكن لأن الممكنات غير متناهية أي غير منعدم بافناء الجميع
بحيث تفوته تع قال في آخر فص يونسية والله يرجع الأمر كله فإذا أخذه إليه سوى له مركبا
غير هذا المركب من جنس الدار التي ينتقل إليها فالكل في قبضته فلا فقدان في حقه
تع كلامه فكانت الممكنات غير متناهية بهذا المعنى وهو المراد هنا فلا ينافيه الانقضاء
بحسب الدار الدنيا فإذا كانت غير متناهية فلا آخر لها فلا تتصف بالآخرية
لمنافاة بينها وبين الآخرية فكان للحق آخرا ومنتهى لها وإنما كان للحق آخرا لرجوع
كل الأمر إليه بعد نسبة ذلك الأمر إلينا فإذا كان الرجوع بعد النسبة إلينا فكنا
نحن نتصف بالرجوعية إليه تع في كل آن بحسب كل يوم هو في شأن وإذا كان
الأمر كذلك فهو الآخر في عين أوليته والأول في عين آخريته بحيث لا يسبق
ولا يتقدم أحدهما على الآخر في الرتبة فهو الآخر حيث أول إذ رجوع الكل إليه ثابت
فيه وهو الأول حيث آخر إذ مبدأيته للكل ثابت فيه فكان أوليته عين آخريته
وآخريته عين أوليته ولا كذلك الممكن ثم لنعلم أن الحق وصف نفسه في الآية
الكريمة بأنه ظاهر وباطن فأوجد العالم أي الإنسان لأن المراد بيان الارتباط
وكيفيته الدليل منا عليه عالم غيب وهو بواطننا وأرواحنا وعالم شهادة
وهو ظواهرنا وقوانا الظاهرة فكنا مجمع العالمين فليس المراد من إيجادنا على هذا
الوجه إلا لندرك الاسم الباطن بغيبنا بسبب إدراكنا غيبنا والظاهر بشهادتنا
فنعلم قطعا على طريق الاستدلال من الأثر إلى المؤثر بأن الحق هو الظاهر
والباطن ووصف نفسه بالرضا رضي الله عنهم ورضوا عنه والغضب سبقت رحمتي

مطلب في امر الآخرة على اي وجه

على

على غضبي فأوجدنا ذا رضاء وغضب لندرك الرضاء برضائنا والغضب بغضبنا
وإنما لم يذكر هذا الوجه لظهوره مما سبق وأوجد العالم أي أوجدنا ذا خوف ورجاء
فنخاف غضبه ونرجو رضاه لأن الخوف لازم الغضب والرجاء لازم الرضاء فينا
فنتصف بهما فنستدل على غضبه ورضائه مع كونه منزها عن الخوف والرجاء ووصف
نفسه بأنه جميل وذو جلال فأوجدنا على هيبة تحصل من جلال الله تع في قلوبنا
وأنس حاصل لنا من جماله فنتصف بهما فنستدل على جمال الله تع وجلاله مع أنهما
لا ينسبان إليه تع ولا يسمى بهما لكنه يسمى بمبدأيهما أي مبدأ الخوف وهو الغضب ومبدأ
الرجاء وهو الرضاء وكفى بذلك دليلا على حصول الارتباط وهكذا جميع ما ينسب إليه
تع ويسمى به سواء كان انتسابا حقيقيا أو في الجملة فعبر عن هاتين الصفتين
الجمال والجلال باليدين اللتين توجهتا منه من الحق على خلق الإنسان الكامل
لا على خلق غير الإنسان الكامل فإن المتوجه من الله تع على خلق غير الإنسان
الكامل يد واحدة وإنما خلق الله تع الإنسان بيديه اللتين تجمعان جميع الصفات
اللطفية والقهرية لكونه أي الإنسان الكامل الجامع بحسب حقيقة الكلية التي
هي عينه الثابتة لحقائق العالم أي لحقائقه الكليات التي هي أعيانه الثابتة ومفرداته
ولكونه جامعا لجميع ما يصدق عليه العالم من الجزئيات فإذا أوجد الإنسان في الخارج
بخلوق الله تع بيديه ظهر جميع ما في العالم في هذه النسخة الشريفة فاقتضى شأن الإنسان
توجه اليدين من الحق تع لخلقه فخلق الله تع فإنه أعطى كل ذي حق حقه فالعالم لجميع
حقائقه ومفرداته شهادة أي ظاهر الخليفة وصورته والخليفة أي الإنسان الكامل
غيب أي باطن العالم وروحه المدبر له وهي الخليفة وإن كانت موجودا في الخارج لكنه
بحسب الحقيقة يكون غيبا وروحا مدبرا للعالم الكبير الروحاني والجسماني في العقل
الأول أول مرتبة الخليفة من عالم الأرواح فالخليفة سلطان العالم كله ولهذا

اي ولاجل كون الخليفة غيبا يحجب السلطان عن الخلايق لوجود نوع من معنى الخلافة
فيهما فرغ عن بيان الارتباط الذي يحصل العلم لنا به شرع في بيان الارتباط الذي
احتجب الحق عنا به فقال ووصف اي ستر الحق نفسه وانما فسرنا الوصف بالستر
لانه لا يقال في كل لسان من الانبياء والاولياء ان الله جسم طبيعي او جسم نوري بل قال
رسول الله صلعم ان لله سبعين الف حجاب ولم يقل الف صفات فلاحظ للوجوب
الذاتي في هذه الاشياء على الوصفية كما لاحظ لنا في الوجوب الذاتي فظهر ان مراد
الشيخ بالوصف الستر او غير ذلك من المعنى المناسب لحضرة الحق واللايق به لا ما اصطلح
عليه القوم وانما اختار لفظ الوصف ليجانس ما قبله وينظم كلامه في مسئلة الارتباط
في سلك واحد وهو نوع من البلاغة او المعنى وصف نفسه بالحجب الظلمانية اي وصف
نفسه بالاسماء التي هي مظاهرها او المعنى وصف نفسه بصفات الحجب الظلمانية
كما قال جعت ومرضت وغير ذلك مما ورد به الاخبار الالهية وهي الاجسام
الطبيعية اي وصف نفسه بالحجب النورية وهي الارواح اللطيفة فالعالم داير بين
كثيف طبيعي ولطيف روحاني ولما وصف نفسه بالحجب الظلمانية والنورية وكنا
بين كثيف ولطيف احتجب ذاته تع عنا بنا فحجابنا علينا في الحق عين وجودنا
وهو معنى قوله وهو اي العالم عين الحجاب على نفسه اي على العالم فاذا كان
وجود العالم عين الحجاب على نفسه فلا يدرك العالم الحق ادراكه اي العالم
نفسه فانه لما اتصف بالعالمية فلا يقع نظره علم ذوق وشهود الا الى العالم
لا اليه تع فلا يزال العالم في حجاب لا يرفع والا لانعدم العالم كما قال ان لله تع
سبعين الف حجاب من نور وظلمة لو كشفها لاحترق سبحات وجهه ما انتهى اليه
بصره من خلقه مع علمه بانه متميز من خلقه مع علمه بانه متميز عن موجده با
فتقاره يعني ان هذا الحجاب لا يمنع علمه بان الله واجب بالذات وغني عن العالم

بذاته

بذاته مفتقر اليه تع قوله ولكن لاحظ له اي لا علم للعالم علم ذوق في الوجوب
الذاتي الذي لوجود الحق استدراك عن قوله مع علمه فاذا لم يكن له حظ في الوجوب
الذاتي فلا يدركه ابدا اي فلا يدرك العالم الحق ابدا علم ذوق من هذا الوجه فان
ذوق الشيء شيئا في غيره فرع ذوقه ذلك الشيء في نفسه فاذا لا يدركه من هذه
الحيثية فلا يزال الحق من هذه الحقيقة غير معلوم علم ذوق وشهود لانه لا قدم
بفتح القاف فلا اتصاف للحادث في ذلك الوجوب الذاتي حتى يعلم الحادث الحق
علم ذوق وشهود من هذه الحيثية ولو كان ذلك الحادث من اهل الترقي فقد لزم
من هذا الكلام مسئلة مهمة لم يجي بيانها في الكتاب وهي انه كما لاحظ له في الوجوب
مطلب لا بد حفظه
الذاتي كذلك لاحظ له في الصفات القديمة اذ لا يتصور قدم الصفات مع حدوث
الموصوف فلا يدرك العالم الحق ابدا فلا يزال الحق من حيث القدم غير معلوم علم
ذوق وشهود لانه لا قدم للحادث في القدم فعلم الحادث للقديم من حيث القدم
ليس من العلوم الذوقية بل بمجرد الاطلاع فاذا لم يكن للحادث قدم في الوجوب
الذاتي لم يكن جامعا لجميع الصفات الالهية وقد كان لله جمع لادم بين يديه
فما جمع الله لادم بين يديه الا تشريفا على ساير المخلوقات لا لشرفه في حد ذاته
فان لم يشرفه الله فهو كساير الموجودات كمالات الملكية مشرفة بتشريف الله تع والا فهو
واحد كساير الاودية فلا يكون جمعية الانسان الكامل علة تامة لجمعية اليدين
بل لا بد في التشريف من تشريف الحق ولهذا او لكون الجمع للتشريف قال الله تع لابليس
ما منعك ان تسجد لما خلقت بيدي فانه مستحق ان تسجد له لشرفه عليك لكونك مخلوقا
بيد واحدة وهذا التشريف اي تشريف جمع اليدين مختص لادم وما هو وليس جمع اليدين
لادم الا عين جمعه اي التعين جمع الله لادم بين الصورتين صورة العالم وهي مجموع
الحقايق الكونية وصورة الحق وهي مجموع الحقايق الالهية من الاسماء والصفات

ظاهر الآية ابليس بعد مغفور فسجدوا الا ابليس بدل قوله تعالى

مطلب لطيف

فادم عبارة عن الصورتين واليدين وهما اي الصورتين يد الحق باعتبار اتحاد
الظاهر والمظهر اذ بهما يتصرف الحق فيعبر عنهما باليدين كما عبر عن الجلال والجمال
فما امر الملائكة الا ان تسجد لله تعالى فكانت سجدتهم لله وقبلتهم ادم وابى ابليس
عن امره لعدم علمه بذلك وابليس جزء من العالم فكان جزءا من جزء ادم لم يحصل له
هذه الجمعية التى لادم ولهذا اي ولاجل حصول هذه الجمعية لادم كان ادم خليفة
فاذا كان خليفة فلا بد ان يكون ظاهرا بصورة من استخلفه فيما استخلفه فيه فان
لم يكن ادم ظاهرا بصورة من وهو الحق استخلفه فيه اي فى العالم فما هو خليفة لامتناع
التدبير والتصرف حينئذ وكذلك لا بد ان يكون ثابتا فيه جميع ما تطلبه الرعايا
وان لم يكن فيه جميع ما تطلبه الرعايا التى استخلف عليها فليس بخليفة خرق الحجاب
للعلم به وانما وجب ان يكون فيه جميع ما تطلبه الرعايا لان استنادها اي استناد
الرعايا اليه اي الى ادم لا الى غيره فاذا كانت مستندة اليه فلا بد ان يقوم عليهم بجميع
ما يحتاج اليه والا اي وان لم يقم بجميع ما يحتاج اليه فليس بخليفة عليهم فاذا كان
الامر كذلك فما صحت الخلافة الا للانسان الكامل لا لغيره من المخلوقات
ولما فرغ عن ذكر الخلافة شرع فى تصحيح ما علم الكل اما بقوله فانشأ صورته
اي صورة الانسان الكامل الظاهرة الموجودة فى عالم الشهادة وهى صورته
الجسمية من حقايق العالم وصوره اي من صور العالم وانشأ صورته الباطنة
وهى صورته الروحية الموجودة فى عالم الغيب وهو المراد من قوله خلق الله ادم على صورته
اي على صفات الله واسمائه ولذلك اي ولاجل انشائه على صورته قال فيه اي فى حق
ادم كنت سمعه وبصره وهما من صفات الله تعالى وما قال كنت عينه واذنه وهما من جوارح
الصورة البدنية ففرق بين الصورتين صورة الباطن والظاهر فظهر ان هوية الحق
بصفته سار فى الخليفة وهكذا اي كما ان الحق سار فى الانسان الكامل كذلك هو اي الحق

مطلب خلق الله ادم على صورته

سار فى كل موجود من العالم بقدر ما تطلبه حقيقة ذلك الموجود لكن ليس لاحد مجموع
ما للخليفة فما فاز اى فما ظفر الانسان الكامل بالخلافة بدليل قوله وهو المجموع
الذي به استحق الخلافة الا بالمجموع اي بسببه لا بدونه وكان الحق ساريا فى كل موجود
من الخليفة وغيره ولولا سريان الحق اي وجود الحق فى الموجودات بالصورة اي
بالصفة وهو بمعنى الاحاطة لا بمعنى الحلول والاتحاد وهو باطل عند اهل الحق بالاتفاق
وقد ذكر بطلانه فى كثير من الكتب الصوفية ما كان للعالم وجود لانه بنفسه معدوم
فافتقر العالم الى الحق فى وجوده كما انه اى كما ان الشان لولا تلك الحقايق المعقولة
الكلية من الحيوة والعلم والقدرة وغير ذلك ما ظهر حكم واثر كما ذكر من قبل فى
فى الموجودات العينية فلزم منه انه لولا تلك الموجودات العينية ما ظهر حكم ومن هذه
الحقيقة اى ومن سريان الحق بالصورة فى الموجودات كان اى حصل الافتقار
من العالم الى الحق فى وجوده ومن الحق الى العالم فى ظهور احكامه فاذا كان الامر
كذلك فالكل اى فكل واحد من الحق والعالم مفتقر الى الاخر من جهتين مختلفتين
ما الكل مستغن اى ليس كل منهما مستغن هذا اي افتقار الكل وعدم استغنائه
هو الحق وغيره ليس بحق وكذلك قد قلناه لا نكني لا نترك او لا نستر او قلناه
صريحا لا قلناه كناية اى سرا فان ذكرت غنيا لا افتقار به اي ان سئلت ان الله
غني عن العالمين فكيف قلتم ان الله مفتقر الى العالم صدقتم لكن الغنى من حيث
الذات بدون اعتبار الصفات لا من حيث الصفات فهو معنى قوله فقد علمت الذي
بقولنا نعنى اي علمت مرادنا بقولنا فالكل مفتقر ما الكل مستغن من حيث الاسماء
والصفات لا من حيث الذات فلا ينافيه الغناء الذاتى فثبت ان الاستغناء من حيث
الذات والافتقار من حيث الصفات هذا هو المعنى الذى اخذه القوم فى هذا
المقام من كلام الشيخ لذلك قال بعض الشارحين الباء فى به بمعنى اللام اي

لا افتقاره او بمعنى في اي لا افتقار في كونه غنيا اما انا فاقول معناه ان يقول لما قال
فالكل مفتقر ما الكل مستغنى فكانه قال المعارض لا بل الكل مستغن لا افتقاره
فاشار الى المعارضة بقوله فان ذكرت غنيا لا افتقاره والافتقار بمعنى الارتباط
لذلك تعدى بالباء دون الى كما قال فالكل بالكل مربوط اي فان وصفت الحق
بالغنا عن العالمين لا افتقاره اي لا ارتباط العالم به من حيث غناء الحق عنه كما
لا ارتباط الحق به فانه اذا استغنى الحق عن العالم فقد استغنى العالم عن الحق من جهة
استغناء الحق عنه فان المعلول مستغن عن غير علته والعلة لوجود العالم مجموع مستغن اي كل
الذات والصفة لا الذات وحدها فنبه على هذا التقدير ان الكل واحد من الحق
والعالم مستغن عن الاخر لا يرتبط احدهما بالاخر ولاجل الاشارة الى هذا المعنى
اورد الباء دون اللام ومن غير الباء عن معناه الى غيره من الحروف فهو من عدم
ذوقه هذا المعنى من كلام الشيخ فانظر بنظر الانصاف الى ما ذكره القوم وان كان
صحيحا في نفسه لكنه ليس من مدلولات هذا الكلام واشار الى جواب المعارضة
بقوله فقد علمت الذي بقولنا نعني فاذا كان الامر كذلك فالكل مجموع العالم
بالكل اي الحق من حيث الاسماء والصفات وبالعكس مربوط فليس له اي ليس
لمجموع العالم غنى عن الحق من حيث الاسماء وبالعكس انفصال اخذ ولما قلنا
عني فقد علمت حكمة اي اصل نشاءة جسد ادم وهو اي اصل نشاءة جسده
قوله من قبل فانشاء صورته الظاهرة من حقايق العالم وصوره قوله اعني صورته
الظاهرة تفسير للجسد لا لحكمة النشاءة فكذلك قوله وقد علمت نشاءة روح ادم
وهي قوله وانشاء صورته الباطنة على صورته قوله اعني صورته الباطنة تفسير
للروح وانما فسره ليعلم ان المراد بادم الروح الكلي المحمدي لا ادم الذي خلق مطلب مهم في هذا الفن
من طين فهو الحق الخلق وقد علمت نشاءة رتبته وهي المجموع الذي به استحق الخلافة

فادم اي ادم كبير وهو الخليفة وهو العقل الاول هو النفس الواحدة التي خلق منها
هذا النوع الانساني وهو ادم ابو البشر وهو ادم وبنوه وهو اي قولنا معنى قوله يا ايها
الناس اي النوع الانساني اتقوا ربكم الذي خلقكم من نفس واحدة وهي الخليفة المسمى
بالانسان الكامل والعقل الاول وخلق منها زوجها اي النفس الكلية وبث منهما رجالا
كثيرا عقولا ونساء نفوسا فقوله اتقوا ربكم معناه اجعلوا ما ظهر منكم وقاية لربكم
اي انسبوا ما نعلتم من النقايص والشرور الى انفسكم ونزهوا ربكم عنها واجعلوا ما بطن
منكم وهو ربكم وقاية لكم اي انسبوا الكمالات الى ربكم لا الى انفسكم فان الامر ذم
وحمد فكونوا وقايته في الذم واجعلوه وقايتكم في الحمد تكونوا ادباء عالمين فقد ظهر اي الطمعه
ان المراد بتفسير الاية تعليم الادب للسالكين ثم اي بعد اوجده على ما ذكرناه اطلعه الله
هذا الوالد الاكبر لان الخليفة يجب ان يطلع على ما اختزنه الحق فيه مما تطلبه الرعايا التي
استخلف عليها فيعطي كل ذي حق حقه بامر الله تعالى على ما اودع فيه اي في شانه من الصفات
الالهية والحقايق الكونية وصورها وجعل ذلك المودع في قبضتيه القبضة الواحدة فيها
العالم وفي القبضة الاخرى ادم وبنوه وبين مراتبهم فيه يتصرف في قبضته خلافة
عن الشرع قال ولما اطلعني الله في سري على ما اودع في هذا الامام الوالد الاكبر
جعلت في هذا الكتاب منه ما اطلعت عليه ما حد لي لا كل ما وقفت عليه فان ذلك
لا يسعه كتاب ولا العالم الموجود الان فهذا الكلام يدل على ان من راه في مبشرة
واعطى له فصوص الحكم هو الروح الاعظم المحمدي الذي ظهر وتمثل له في الصورة المحمدية
ويدل ايضا على مجازاته رتبة الوالد الاكبر في الاطلاع على ما في القبضتين فانظر
بنظر الانصاف الى هذا الكامل في رتبة العلم كيف ينكر كلامه مع ما شهد به مما نودع
في هذا الكتاب كما حده لي رسول الله ثم حكمة الهية في كلمة ادمية وهو هذا الباب الفا
في فهما الجواب للشرط المحذوف اي لما كان الامر ما قلنا ومن زيادة في المرفوع وجاء

وجاء زايدا في الموجب على راى الكوفيين والاخفش وانما اختار الزايد ليشاكل
قوله مما نودع وما مبتدا بمعنى الذي ومن في مما نودع بيان له وحكمة الهية
خبره فمعناه فالتي شهدته في هذا الامام ونودعه في هذا الكتاب حكمة الهية ثم قوم
آخر وهذا اولى مما قاله بعض الشراح فهو قوله حكمة مبتدا خبره مما شهدته قدم عليه
تخصيصا للنكرة وليت لي وجه لهذا التوجيه فان قوله حكمة نكرة مختصة بالصفة
وهي قوله الهية في كلمة آدمية فيصح بها مبتدا من غير احتياج الى التقديم فلا يصح
تعليل التقديم بتخصيص النكرة والا يلزم تحصيل الحاصل فلا بد للتقديم وجه آخر
فانه اذا قلنا رجل مؤمن في الدار وسكتنا لم جعل رجل مبتدا وحقه ان يكون معرفة
قلنا قد تخصص بالصفة واذا قلنا في الدار رجل مؤمن وقيل لم قدم الخبر قلنا الحصر
واما اذا قلنا في الدار رجل وسكتنا قلنا تخصيصا للنكرة فعلى تقدير جعله
مبتدا لا وجه للتقديم اصلا لا حصرا ولا تخصيصا وايضا يمكن للسائل ان يقال
ان الفاء وان كانت لازمة للجملة الا انه لا وجه لدخولها في الخبر هنا فانه قد شرط
النحاة لجواز دخول الفاء في خبر المبتدا وقالوا اذا تضمن المبتدا معنى الشرط
جاز دخول الفاء في خبره وذلك اما ان يكون اسما موصولا صلته فعل او ظرف او نكرة
موصوفة باحدهما تم كلامهم وانت تعلم هل شيء من هذه الشروط هنا فيجيب عن الكتاب
بان الشروط المذكورة لفاء خبر المبتدا واما الفاء الذي نحن فيه وان دخل
على الخبر لكنه ليس لخبر المبتدا بل لربط الجملة الى ما قبلها وهو يقتضي صدر الكلام
فايهما يقع في الصدر دخلت عليه خبرا كان او مبتدا فلا اختصاص له بالخبر
او المبتدا فدخولها هنا على الخبر لتقدمه على المبتدا ولو قدم المبتدا لدخل عليه
والفاء الذي اقتضى الشروط مختص بالخبر لا يجوز دخوله على المبتدا قدم او اخر
وظني ان جعله خبرا مع كونه معرفة متقدمة وحكمة مبتدا مع كونها نكرة ولو مخصصة

لعدم علمه بزيادة من ههنا وفص كل حكمة الكلمة المنسوبة اليها اى الحكمة التي نسبت
الى الكلمة التي هي روح ذلك النبي فاقتصرت على ما ذكرته من هذه الحكم في هذا الكتاب
على حد ما ثبت لي في ام الكتاب وهو الامام الوالد الاكبر فامتثلت امر الرسول على ما رسم لي
اى على ما مثل في العالم المثالي ووقفت عند ما حد لي فما رمت زيادة على ذلك ولو رمت
زيادة بنقص شيء منه او بزيادة شيء وليس عندي على ذلك الحد ما استطعت فان الحضرة
تمنع من ذلك والله الموفق لا رب غيره **فص حكمة نفثية** بسكون الفاء وهي العلوم
الوهبية الملقاة في قلب هذا النبي عم **في كلمة شيثية** وهو في لغة العبري هبة الله تع اعلم
ان العطايا والمنح الظاهرة الموجودة في الكون اي في العالم على ايدي العباد كالعلم
الحاصل للانبياء والاولياء على يدي ختم الرسل وختم الاولياء وعلى غير ايديهم
كالعلم الحاصل لخاتم الرسل وخاتم الاولياء فانه من الذات كما سنذكره وكيف
كان وهي على قسمين قسم منها ما يكون عطايا ذاتية اي يكون منشاؤها التجلي
الذاتي من غير اعتبار الصفة وان كان لا يخلو عن الصفات وعطايا اسمائية اي
يكون منشاؤها التجلي الصفاتي ويتميز كل منهما عن الآخر عند اهل الاذواق عند
وصول العطايا اليه فيه اشارة الى ان الفرق بينهما لطيف ودقيق بحيث لا يتميز
الا عند اهل الاذواق ولما بين العطايا من جانب المعطي شرع في بيان باعثها من
طرف المعطى له وهو السؤال اذ بها يتحقق العطايا فقال كما ان منها اي كما ان بعض
العطايا ما اي الذي يكون يحصل باعطاء الله تع عن سؤال اى عن سؤال العبد
لفظا دية ذلك العطايا كان ذلك السؤال في حق عطاء معين بفتح الياء وان شئت
قلت عن سؤال معين بحذف في يدل عليه قوله وعن سؤال غير معين فتعيين السؤال
وعدم تعيينه يوجب تعيين العطاء وعدم تعيينه وبالعكس ومنها ما لا يكون عن سؤال
بل يكون بدون سؤال لفظي سواء كانت الاعطية ذاتية او اسمائية وسواء كانت على ايدي

العباد وعلى غير ايديهم يعني ان القسمة من جانب المعطي لا يمنع القسمة من طرف
القابل فالمعين بفتح اليا واي فالسؤال المعين لمن يقول يا ربنا اعطني كذا كقولك
اعطني ولدا صالحا او رزقا طيبا ولم يذكر اجزاء ذاته وكدعاء الرسول عليه السلام
اللهم اجعل لي في قلبي نورا وفي سمعي نورا الحديث فيذكر اجزاء ذاته على التعيين
فقوله اعطني كناية عنهما جميعا فيعين هذا السائل امرا ما من الاعطية لا يخطر له
اي للسائل سواه اي غير ذلك الامر وغير المعين اي السؤال العام الشامل لجميع انواع
الاعطية وافرادها التي فيه مصلحة السائل لمن يقول اعطني ما اي العطاء الذي حصل فيه
مصلحتي اي حاجتي من غير تعيين العطاء لكل جزء ذاتي للسائل سواء لم يذكر اجزاء
ذاته من لطيف روحاني وكثيف جسماني كما قال العالم بين لطيف وكثيف اي مركب
منهما كالمثال المذكور او يذكر لكن لا على وجه التعيين بل على وجه كلي شامل لجميع
اجزاء ذاته من اللطافة والكثافة لمن يقول اعطني لكل جزئي ذاتي من لطيف وكثيف
باضافة جزء الي الذات المضافة الى ياء المتكلم او بزيادة من وعلى هذا التقدير
فاليا متكلم مضاف اليه ولم يذكر هذا القسم صريحا بل ادرج في قوله اعطني ما فيه مصلحتي
وجعله شاملا لهذا القسم لكون كل منهما غير معين واشار اليه ثانيا بقوله من غير
تعيين لكل جزء ذاتي من لطيف وكثيف والا فالمناسب ان يقول بعد قوله اعطني ما فيه
مصلحتي فلا يعين امرا ما كما قال بعد قوله اعطني كذا فيعين امرا ما فقوله من غير
تعيين متعلق بقوله فتم السؤال الغير المعين بقوله اعطني ما فيه مصلحتي كما تم المعين
بقوله اعطني كذا فح لا يصلح تعلق قوله لكل جزء ذاتي باعطني بل يتعلق بقوله
من غير تعيين فقوله ذاتي بتشديد اليا صفة لكل جزء سواء كان بزيادة من
كما وقع في بعض النسخ او بدونه وكما في المثال الذي اوردناه فيما قلناه فقوله
من غير تعيين لكل جزء ذاتي من لطيف وكثيف ليس من تتمة السؤال بل بيان

لغير

لغير المتعين الذي هو المثال المذكور كما ان قوله فيعين امرا ما ولا يخطر له سواه
بيان للمعين ولما فرغ بيان عن السؤال شرع في بيان مراتب السائلين فقال والسائلون
بلسان القال صنفان صنف بعثه على السؤال اي سبب طلبه العطايا قبل حلول
اوانه الاستعجال الطبعي اي الخلقي فان الانسان خلق عجولا وهو داخل تحت
حكومة طبعه ومحجوب بامور طبيعية وليس على علم بشيء على ما هو عليه والصنف
الاخر مبتدأ بعثه على السؤال جواب لما علم وهو مع جوابه خبر المبتدأ ان ثمة
اي في مقام العطاء امورا عطايا حاصلة عند الله قد سبق العلم اي علم الله تعالى
بانها لا تنال اي لا ينال العبد اليها الا بعد سؤال العبد من الله تعالى فيقول اي
فيتفكر في قلبه فلعل ما نسأله سبحانه يكون من هذا القبيل فبعثه هذا العلم على سؤال
فاضمر فاعل بعثه وهو العلم لدلالة المقام فسأله هذا احتياط لما هو الامر عليه الحق
لئلا يفوته الامر وهو العطاء لفوات شرطه وهو السؤال وهو اي هذا السائل وان
كان يعلم هذا لكن لا يعلم ما في علم الله ولكن لعل انما يساء له من قبيل
ما عين له في علم الله ولا ما يعطيه استعداده في القبول اي لا يعلم قبول استعداده
ولكن يساء له لعله يقبل لانه اي الشان من اغمض المعلومات الوقوف في كل زمان
فرد اي معين على استعداد الشخص في ذلك الزمان فان ذلك اي العلم بما في علم
الله تعالى والوقوف على الاستعداد في كل زمان لا يكون الا للكمل فقوله لانه تعليل
لهما وهو وان كان لا يعلم هذا لكنه هذا يعلم في ذلك الزمان انه لولا ما اعطاه
الاستعداد السؤال ما يسأل ولكن لا يعلم ما اعطاه الحق في الزمان الذي يكون
فيه ولا يعلم في ذلك الزمان ما يقبل استعداده لعدم حضوره فبهذا القدر
من العلم بالاستعداد لا يكون من اهل الحضور والمراقبة حتى خلص عن قيد
سؤال الاحتياط وهو من اهل الطلب لان همته متعلقة في حصول مطلوبه لا في

امتثال اوامر سيده فليس له نصيب في معرفة الاستعداد الا على الاجمال فغاية
اهل الحضور اي نهاية علمهم في الاستعداد الذين لا يعلمون استعدادهم مثل هذا
اي في كل فرد ان يعلموه اي استعدادهم في الزمان الذي يكونون فيه ويعلمون ايضا
في ذلك الزمان قبول استعدادهم فانهم لحضورهم يعلمون ما اعطاهم الحق في ذلك
الزمان الذي يكونون فيه وانهم لحضورهم يعلمون ما قبلوه اي لم يقبلوا ذلك الامر
الواصل اليهم الا بالاستعداد الجزئي الخاص بذلك الزمان وهم اي اهل الحضور
الذين وصفناهم بقولنا ان يعلموه صنفان صنف يعلمون من قبولهم ذلك الامر
استعدادهم اي قابلية ذواتهم واستحقاق انفسهم بذلك الامر وصنف يعلمون
من استعدادهم ما اي الذي يقبلونه هذا اي الصنف الذين يعلمون من استعدادهم
ما يقبلونه اتم ما يكون في معرفة الاستعداد في هذا الصنف اي من الصنف الذين
يعلمون من قبولهم استعدادهم فني بمعنى من ومن هذا الصنف اي من الصنف الثاني
من يسأل لا للاستعجال ولا للامكان وانما يسأل امتثالا لامر الله تعالى وهو قوله
ادعوني استجب لكم فهو العبد المحض التام في العبودية وليس لهذا الداعي همة متعلقة
فيما يسأل فيه من معين او غير معين حتى يسأل للاستعجال وللامكان وانما همته
بسؤاله لفظا في امتثال اوامر سيده هيهات بين السائل للامكان وبينه في رتبة
العلم فاذا اقتضى الحال اي التجلي الالهي الحاكم عليه في ذلك الوقت السؤال اللفظي
سأل اي طلب للمأمورية عبودية لا لغرض من اغراضه النفسية واذا اقتضى الحال
التفويض امره الى الله فوض وان اقتضى الحال السكوت عن طلب ما يحتاج اليه سكت
فقد ابتلى ايوب وغيره وما سألوا رفع ما ابتلاهم الله به مع شدة احتياجهم في ذلك
الزمان رفع ما ابتليهم الله به لاقتضاء حالهم السكوت في ذلك الزمان ثم اقتضى
لهم الحال في زمان اخر ان يسألوا من الله رفع ذلك فيما ابتلى فسألوا امتثالا

لامر

لامر الله فرفع الله عنهم اي اجاب الله عنهم سؤالهم فكانوا داخلين تحت حكومة الحال
في الوقت وتابعون اليه في السؤال وعدمه فكان سكوتهم وسؤالهم لفظا امتثالا
لامر الله لعلمهم بالحال وبما يقتضيه من امر الله منهم فهم سائلون بالسؤال اللفظي
وفناء غير السائلين وقتا فدل ذلك على ان ايوب ثم ومن كان على حاله من هذا
الصنف من اهل الحضور لا من الصنف الذي سيذكر واما دعاء نبينا محمد عم
بقوله اللهم اجعل لي في قلبي نورا الحديث وهو من دخوله جميع العوالم فلا اختصاص
له بصنف دون صنف كما قال افلا اكون عبدا شكورا والتعجيل بالمسؤول فيه
والابطاء سؤال يسأل استعجالا او احتياطا او امتثالا وسواء كان سؤاله
معينا او غير معين للقدر المعين له عند الله اي لاجل تقديرالله بالمسؤول فيه
بوقت معين من الاوقات الامور مرهونة باوقاتها فاذا وافق السؤال الوقت
المعين للمسؤول فيه اسرع بالاجابة اي وقع المسؤول فيه في الحال واذا تأخر الوقت
اما في الدنيا واما في الاخرة تأخرت الاجابة اي المسؤول فيه الى وقت معين لا
تأخرت الاجابة التي هي لبيك من الله اذا دعى العبد ربه شيئا قال الله عم لبيك
يا عبدي فان هذه الاجابة تقع في الحال قوله فافهم هذا اشارة الى ان من دعى
من الله شيئا فقال الله تعالى له لبيك يدل على قبول مراده من الله وان عدم مسئلته
الان لعدم حصول وقته واما القسم الثاني وهو قولنا ومنها ما لا يكون عن سؤال
فانما اريد بالسؤال اللفظي اي التلفظ به فانه اي الشأن في نفس الامر اي في الواقع
لا بد لكل واحد من وجود سؤال اما باللفظ كما بين او بالحال او بالاستعداد
كما انه لا يصح حمد مطلق قط الا في اللفظ واما بفتح الهمزة في المعنى فلا بد ان يقيده
اي الحمد الحال فالذي يبعثك على حمد الله هو المقيد لك باسم فعل الحمد لك على الله
بالوهاب والرزاق او باسم تنزيه مثل سبوح وقدوس فان قلت قد ثبت من قبل

ان معرفة الاستعداد حاصلة لصاحبه وقوله والاستعداد من العبد لا يشعر به صاحبه
ينافي ذلك قلت ان الشعور يستعمل في المحسوس المشاهد من غير توقف علمه على شيء
آخر والاستعداد ليس كذلك بل توقف على الاطلاع بالاعيان الثابتة في علم الله تعالى
بمعنى قوله لا يشعر به صاحبه اي لا يعلمه بالشعور وان كان يعلمه بوجه آخر فان الشعور
نوع من انواع العلم وهو العلم بالحس فان الشعور يتعلق باجل المعلومات
والاستعداد من اغمض المعلومات واخفيها فلا يمكن تعلق العلم من حيث
الشعور اليه بخلاف الحال فانه اجل المعلومات لذلك قال ويشعر بالحال اي
وصاحب الحال يشعر بحاله لانه اي صاحب الحال يعلم الباعث على السؤال الحال
بالبداهة وليس ذلك الباعث الا وهو الحال فاذا كان لا يشعر العبد استعداده
فالاستعداد اي فسؤال الاستعداد اخفى سؤال لا يطلع عليه الا من اطلع بعالم
الاسماء والاعيان الثابتة فان السؤال بلسان الاستعداد ما هو الا سؤال الاسماء
ظهور كمالاتها وسؤال الاعيان وجوداتها فكان ههنا صنف من اهل الحضور
لا يسئلون باللفظ يرجع قوله وانما منع هؤلاء من السؤال الى المذكور حكما لانه
لما قال ومنهم ما لا يكون عن سؤال فقد ذكر حكما غير السائلين اي وانما منع غير
السائلين عن السؤال اللفظي علمهم بان لله فيهم اي في حقهم سابقة قضاء اي حكم
سابق عليهم في علمه فلا بد ان يصل اليهم هذا الحكم السابق عليهم فهم بذلك قد خلصوا
عن قيد الطلب والامتثال وجماعتهم قد هيؤا محلهم اي اشتغلوا بتطهير قلوبهم
عن التعلقات بالامور الكونية لقبول ما يرد منه حتى يبقى الوارد على ما كان عليه من
الطهارة وقد غابوا بذلك عن نفوسهم واغراضهم فكيف عن السؤال والطلب
ولا سبيل عليهم حكومة الحال وهم صنف واحد ينقسم الى صنفين صنف واقفين
على سر القدر وهو ما سيذكره المصنف وغير واقفين اليه ولم يذكره المصنف لوضوحه

غاية

غاية ايضاح ببيان الواقفين وتقسيمه الى قسمين وما منع كلا منهم عن السؤال الا علمهم
الخاص بهم لكنهم لما اتخذوا في حد المنع الكلي وهو العلم بالقضاء السابقة في عليهم
وكان بعضهم فوق بعض درجات من العلم لم يوجد بالمنع واقتصر على بيان ان مراتبهم في مرتبة
العلم بالله فقال ومن هؤلاء اي من العلماء بالقضاء السابقة في عليهم اي من الصنف
الذي منعهم علمهم هذا عن السؤال ومن عباد الله الذين من هذا الصنف من
اي العبد الذي يعلم ان علم الله به اي بذلك العبد في جميع احواله ظرف العلم اي في [illegible]
جميع الاحوال اللازمة لوجوده الخارجي هو ما اي علم الله بوجوده في اتصافه بجميع
احواله هو العلم الذي كان ذلك العبد عليه اي على ذلك العلم في حال ثبوت عينه
قبل وجودها اي قبل وجود العلم او قبل وجود الاحوال ويعلم ان الحق لا يعطيه
اي العبد من الواردات الا ما اعطاه عينه اي اعطى عين العبد الحق من العلم به اي
بالعبد وهو ما اي الذي اعطاه العبد كان العبد عليه اي على ذلك العلم في حال ثبوته
قبل وجوده فيعلم علم الله به من اين حصل اي يعلم ان علم الله به سواء كان بعد الوجود
او قبله يحصل للحق من العبد ويعلم ان العلم الذي كان عليه العبد بعد الوجود هو
عين العلم الذي كان عليه في حال ثبوته ووجوده وجميع احواله فعلى كل حال العلم
تابع لعين العبد وما ثمه اي في صنف العلماء بالقضاء السابقة في صنف من اهل
الله اعلى واكشف من هذا الصنف المعين بالعلم المذكور فهم الواقفون على سر القدر
دون غيرهم فان غيرهم من اهل الله يعلم القضاء بانه حكم الله والقدر بانه تقدير
ذلك الحكم ويعلم ان التقدير تابع للحكم والحكم تابع للعلم وهذا هو علم القدر
والقضاء ولا يعلم ان علم الله تابع لعين العبد وهو سر القدر فعلم سر القدر ان يعلم
ان علم الله به من اين حصل فلا يلزم من العلم بالقدر العلم بسر القدر بخلاف سر
القدر وهم اي الواقفون على سر القدر او العلماء بان علم الله به من اين حصل على قسمين

منهم اي بعض منهم خبر مقدم من يعلم ذلك اي سر القدر او العلم المذكور مجملا ومنهم
من يعلمه اي يعلم علم الله به او سر القدر مفصلا والذي يعلمه مفصلا اعلى واتم من
الذي يعلمه مجملا فانه اي فان الذي يعلم سر القدر مفصلا يعلم ما في علم الله فيه اي
في حقه وذلك العلم لا يحصل له اما باعلام الله اياه بما اي بسبب الذي اعطاه عينه
من العلم به واما بان يكشف له اي للعبد عن عينه الثابتة وانتقالات الاحوال عليها
الى ما لا يتناهى وهذا هو العلم التفصيلي وهو اي كشف العلم عن العين الثابتة او بالا
علام اعلى من العلم بالاجمال فانه اي فان الذي يعلم نفسه بالانكشاف عن عينه
الثابتة او بالاعلام يكون في علمه بنفسه بمنزلة علم الله به لان الاخذ من معدن واحد
وهو العين الثابتة المعلومة ولما بين اتحاد علمين للحق والعبد اراد ان يبين الفرق
بينهما وان هذه المساواة من اي جهة كانت فقال الا انه اي العلم من جهة العبد عناية
من الله سبقت له هي اي العناية من جملة احوال عينه الثابتة يعرفها اي العناية صاحب
هذا الكشف اذا اي وقت اطلعه الله على ذلك اي على احوال عينه فانه اثبات لكون العناية
من جهة العبد عناية اي الشان ليس في وسع المخلوق اذا اطلعه الله اي وقت اطلاع الحق
اياه على احوال عينه الثابتة وهو الوجود العلمي التي يقع صورة الوجود اي صورة وجوده
الخارجي عليها اي على عينه الثابتة ان يطلع ذلك المخلوق في هذه الحال اي في حال اطلاعه
على احوال عينه الموصوفة لوجوده الخارجي على اطلاع الحق على هذه الاعيان الثابتة في حال
عدمها اي في حال ثبوتها في علم الله تعالى قبل وقوع صورة الوجود عليها يعني ان يطلع بعين
اطلاع الحق لانها اي اطلاع الحق تانيث الضمير باعتبار وقوع الاطلاع على الاعيان
الثابتة لذلك جمع نسب ذاتية لا صورة لها في الخارج اذ لم يكن موجودة فيه بخلاف
العبد فانه مخلوق على الصورة فليس في وسع المخلوق على الصورة ان يطلع على ما
لا صورة له ولا يجوز ان يعود الى الاعيان الثابتة باعتبار كونها في حال عدمها الآن

الا

الممتنع ان يقول على ان يطلع على هذه الاعيان بدون قوله على اطلاع الحق ولا بد
من ذكره اثباتا للمساواة فلما اطلع العبد على ما ليس في وسعه قال فبهذا القدر من
المساواة نقول ان العناية الالهية قد سبقت لهذا العبد بهذه المساواة مع الحق في افادة
العين الثابتة العلم بالحق والعبد ومن هنا اي ومن افادة العين العلم للحق يقول الله تعالى
حتى نعلم وهي كلمة محققة المعنى وذلك المعنى كون ما قبل حتى سببا لما بعدها فاختاره تعالى
عباده بالتكاليف الشاقة ليعلم الصابرين على هذه التكاليف ما هي اي ليس حتى كما اي
مثل الذي يتوهم من ليس له هذا المشرب وهو المشرب الصوفي في المحقق المنزه في مقام
التنزيه وهو غناؤه تعالى عن العالمين وهو قوله تعالى والله الغني وانتم الفقراء وغير ذلك
من الآيات الدالة على التقديس والمشبه في مقام التشبيه وهو ظهوره تعالى بصفات
المحدثات وهو قوله تعالى حتى نعلم وقوله من يطع الرسول وقوله ومرضت فلم تعدني
وغير ذلك من التشبيهات واما من لم يكن له هذا المشرب فينزه فقط من كل الوجوه عن
الحدوث والنقصان وغاية المنزه اذا نزه ان يجعل ذلك الحدوث الحاصل من المعلوم
الحادث في العلم للتعلق لا للعلم وهو اي جعل الحدوث للتعلق لا للعلم اعلى وجه
يكون للمتكلم بعقله اي بنظره الفكري كما كان للمتكلم بمشاهدته ووجدانه في هذه
المسئلة اي في مسئلة علم الله بالاشياء فيجعل الحدوث للتعلق اتصل باهل الله
من هذا الوجه في هذه المسئلة لولا انه اي لولا ان المتكلم بعقله اثبت العلم زائدا
على الذات فجعل التعلق له اي للعلم لا للذات لم ينفصل عن المحقق من اهل الله حذف
جواب لولا وهو قولنا لم ينفصل بقرينة قوله وبهذا اي وباثبات العلم زائدا على الذات
انفصل عن المحقق من اهل الله صاحب الكشف والوجود اي صاحب الوجدان ثم نرجع
الى تفصيل الاعطيات التي ذكرت اولا اجمالا فنقول ان الاعطيات اما ذاتية
او اسمائية فاما المنح والهبات والعطايا الذاتية الظاهرة في الوجود الخارجي فلا يكون

ابدا الا عن تجلى الهى اى عن التجلى الذى يحصل من حضرة الاسم الجامع من حيث الاسم
الظاهر فالمراد به تجلى الفيض المقدس لا الاقدس يدل عليه قوله والتجلى من الذات
لا يكون ابدا الا بصورة استعداد المتجلى له فان التجلى بصورة استعداد المتجلى له
لا يكون الا فى الفيض المقدس فاذا كان المتجلى له قابلا لتجلى الذات من حضرة الاسم
الجامع تجلى الذات من حضرة الجامعة فذلك هو المسمى بالتجلى الالهى الحاصل عنه العطايا
الذاتية وهو قوله فلا يكون ابدا الا عن تجلى الهى واذا كان قابلا لتجلى الذات من حضرة
من حضرات الاسماء تجلى عن تلك الحضرة فذلك هو المسمى بالتجلى الصفاتى والاسمائى
التى يحصل منه العطايا الاسمائية غير ذلك لا يكون تاكيد فاذا كان المتجلى له ما راى
سوى صورته فى مراة الحق اى فعلى تقدير كون التجلى بصورة استعداد المتجلى له
ما راى المتجلى له فى اى تجلى كان الا صورة نفسه فى جرم مراتية الحق له فى رؤية صورة
نفسه فاضافة المراة الى الحق بيانية لذلك قال وما راى الحق ولم يقل وما راى مراة
الحق ولا يمكن ان يراه لاختفائه واستتاره بصورة استعداد الرائى فاحتجب نظر الرائى
عن الحق بصورة نفسه مع علمه انه ما راى صورته الا فيه لعلمه ان صورته لا يقوم بذاته
بل يقوم بذات الحق فكان عالما بالحق برؤية صورته فيه فلا يحجب صورته عن علمه بالحق
كما يحجب عن رؤية الحق كالمراة فى الشاهد اذا رايت الصور فيها لا تراها لمنع رؤية
الصورة عن رؤية المراة مع علمك انك ما رايت الصور او صورتك الا فيها وذلك
ظاهر فابرز الله اى اظهر الله ذلك الموجود المشاهد مثالا نصبه اى اقامه حجة لتجليه
الذاتى ليعلم المتجلى له انه ما راه اى الحق كما لم ير المراة اذ كل ما فى الشهادة دليل
على ما فى الغيب وما ثمة اى وليس فى عالم الشهادة مثال اقرب واشبه مثالا بالرؤية
والتجلى من هذا المثال واجهد فى نفسك بكليتك عندما ترى اى عند رؤيتك
الصورة فى المراة ان ترى جرم المراة لا تراه ابدا البتة حتى ان بعض من ادرك مثل هذا

اي

اى ادرك عدم رؤية المرايا فى صور المرايا ذهب الى ان الصورة المرئية حاصلة بين بصر
الرائى وبين المراة لا فى المراة لذلك حاجبة عن رؤية المراة فقد اصاب هذا البعض
فى ادراك عدم رؤية المراة عند رؤية الصورة لكن اخطا فيما ذهب اليه لانه لم يدرك انه
مثال لتجليه الذاتى وهذا اى المذكور اعظم ما قدر على البناء للمفعول او المعلوم
عليه اى العبد من العلم والامر كما قلناه وذهبنا اليه فى التجلى الذاتى والمراة وقد بينا
هذا تفصيلا فى الفتوحات المكية فليطلب ثمة واذا ذقت هذا المذكور ذقت الغاية
التى ليس فوقها غاية فى حق المخلوق فلا تطمع ولا تتعب نفسك فى ان ترقى فى اعلى من هذا
الدرج فما هو ثمة اى فليس فى هذا الدرج الذى هو وجود المحض مقام موجود غير هذا
المقام اصلا قطعا وما بعده الا العدم المحض اذ ما يكون ما وراء الوجود المحض الا العدم
المحض فهو مراتك فى رؤيتك نفسك عند تجليه لك بصورة استعدادك وانت
مراته فى رؤيته اسمائه وظهور احكامها وليست الصورة المرئية فى الحق وهى ان
سوى عينه بل هى عين الحق وبه امتاز عن المراة فى الشاهد فان مراة الحسى
غير الصورة المرئية فيها فاختلط الامر اى اختلط امر المرئى وهو الصورة والمراة
وهو الحق فى عين الناظر بسبب مشاهدته ان نفسه عين الحق اذ لا اختلاط
فى الواقع وانبهم اى واشكل عليه التميز بينهما ولهذا اختلف اهل التجلى الذاتى بان
كان بعضه فوق بعض فى رتب العلم بالله فمنا اى فمن اهل التجلى من جهل فى علمه
بامر المرئى او علم نفسه ولم يعلم انه عبد او حق ولم يحكم على المرئى حكما من العبودية
او الربوبية فيعجز فى علمه فقال العجز عن درك الادراك ادراك فالعجز على المقام
فى حق هذا المشرب لا فى الواقع فهو عالم وجاهل من ان الرؤية تعطى العلم لكنه
لم يعلم اى شى هو ومنا من علم الامر على ما هو عليه فعلم ان نفسه عين الحق
من وجه وغيره من وجه فميز بينهما فى كل مقام فلم يقل بمثل هذا اى مثل ما قال

من جهل في علمه وهو اي عدم قول من علم اعلى القول اي قول من عجز في علمه بل اعطاه
العلم السكوت اي من اعطي علمه من علم السكوت كما اعطاه العجز اي كما اعطي
علم من جهل العجز والعلم الذي اعطي السكوت اعلى مرتبة من العلم الذي اعطي
العجز فكيف لم يكن السكوت اعلى من القول وهذا اي الذي اعطي علمه السكوت ولم
يظهر العجز هو اعلى عالم بالله من الصنف الآخر وليس هذا العلم الا لخاتم الرسل
وخاتم الاولياء اي لا ياتي علم العطايا الذاتية الذي اعطي السكوت لاحد من تجلى
بالذات الا لخاتم الرسل من حيث رسالته وخاتم الاولياء من حيث ولايته والمراد
بخاتم الاولياء هنا خاتم الولاية المحمدية يدل عليه قوله من بعد وانا خاتم الاولياء فلذا
من هذه الرؤيا فقد ذكر في الفتوحات انه راى هذه الرؤيا فعبرها بالختام
الولاية فذكرها للمشايخ الذين كان في عصرهم ولم يقل من الرائي فاولوه
بما عبر به والظاهر ان المراد بخاتم الاوليا نفسه رض ومن قال المراد بخاتم الاولياء
عيسى ع م فقد خبط فان عيسى خاتم الولاية العامة والولاية الخاصة المحمدية غير الولاية
العامة وكذا خاتمها فعيسى ع م وان كان رسولا وخاتما للولاية العامة لكنه
ياخذ هذا العلم من مشكوة ختم الولاية كساير الانبياء والرسل ومايراه احد مطلب
من الانبياء والرسل من حيث نبوتهم ورسليتهم الا من مشكوة الرسول الخاتم
ولايراه احد من الاولياء الا من مشكوة الولي الخاتم حتى ان الرسل من كونهم
اولياء لايرونه اي لايرون اي لاياخذون هذا العلم متى راوه اي متى اخذوه
الا من مشكوة اي من مرتبة خاتم الاولياء وانما لم يروا الرسل هذا العلم الا
من مشكوة خاتم الاولياء فان الرسالة والنبوة اعني نبوة التشريع ورسالته
لا الرسالة والنبوة بمعنى الاخبار عن الحقايق الالهية فانها لاتنقطعان
تنقطعان لكونهما من الصفات البشرية وهما ظاهر الولاية والظاهر لايراه

من

من كونه باطنا الا من مشكوة الباطن والولاية لاتنقطع ابدا فالمرسلون من كونهم
اولياء لايرون ماذكرناه الا من مشكوة خاتم الاولياء فكيف من دونهم من
الاولياء وان كان خاتم الاولياء تابعا في الحكم لما جاء به خاتم الرسل من التشريع
فذلك اي كون خاتم الاوليا تابعا لما جاء به رسول الختم لايقدح في مقامه
اي لايمنع متبوعيته لخاتم الرسل فيما ذكرناه ولايناقض كونه تابعا ماذهبنا اليه
من انه متبوع في ذلك العلم الخاص فانه اي خاتم الاولياء من وجه اي من حيث
انه تابع لخاتم الرسل يكون انزل اي تحت خاتم الرسل في هذه المرتبة كما انه من وجه
اي من حيث انه متبوع له يكون اعلى اي فوقه فيما ذكرناه فلا تناقض ولاينبغي ان
يتوهم افضلية خاتم الاولياء على خاتم الرسل وغيره في ذلك الوجه الخاص
وهو كونه متبوعا لخاتم الرسل رتبة علم التجلي الذاتي لان قوله من وجه يكون
اعلى لايدل الا على تقدمه في ذلك العلم ولايلزم منه الافضلية في تلك المرتبة
فان افضلية الممكن وشرفه ليست بالتقدم والمتبوعية سواء كان في رتب العلم
بالله او في غيره ولا في حد ذاته وانما كانت افضليته بتكريم الله اياه وتشريفه
كقوله تع ولقد كرمنا بني آدم اي جعلناه مكرما فكان مكرما من عند الله لا من
عند نفسه ومرتبته وكقوله تع تلك الرسل فضلنا بعضهم على بعض فكان فضل
بعضهم على بعض بتفضيل الله تع وفضل الله المجاهدين على القاعدين درجة
كما قال الشيخ رض فما جمع الله لآدم بين يديه الا تشريفا وما ورد النصوص على
افضلية الانبياء وسيادته عند الله على الاولياء الا على الاطلاق في كل مرتبة
فما كان الممكن شريفا فاضلا الا بالنص الالهي لا بالمتبوعية في رتب العلم الا ترى
ان علم الله تابع للمعلوم والمعلوم انت واحوالك وهل يلزم من التقدم
في تلك المرتبة افضليتك من هذا الوجه فان الله محيط من ورائهم من وجودهم

واحوالهم من الظواهر والبواطن وليست ذات المعلوم وماهيته امرا مستقلا في نفسه
حتى يكون واجب الوجود لذاته بل هو اثر حاصل من تجليات اسمائه وصور علمه
فلا جعل في نفس الماهية فان الله تعالى موجب لاسمائه وصفاته ومقتضياتهما ومختار
في اعطاء الوجود الى الماهية فالجعل لا يكون الا بعد مرتبة الصفات والاسماء
ومقتضياتهما فذات المعلوم بجميع احواله من المتبوعية وغيرها كل ذلك من اعطاء الله تعالى
وانما يثبت فضلية من حيث هو متبوع على التابع اذا لم يكن متبوعية ذلك المتبوع
من التابع فكان التابع من حيث انه تابع افضل من المتبوع من حيث انه متبوع
لكون المتبوعية له من اعطاء التابع فكان له قدرا اعلى واشرف على معلوماته من كل الوجوه
فكذلك ختم الرسل لكونه جامعا لجميع المراتب التي كانت في حق المخلوق فهو محيط لجميع
المراتب الامكانية فتابعية ختم الرسل لخاتم الاولياء تابعية صاحب القوى لقواه
في اخذ مراداته وكذلك صاحب الاسباب تابع لاسبابه لتحصيل بعض افعاله فكان
خاتم الاولياء مرتبة من مراتب ختم الرسل وهو معنى قوله وهو حسنة من حسنات خاتم
الرسل وهو معنى قوله فما يلزم الكامل وبه اخذ من خزينة الحق هذا العلم كما اخذ
جبرائيل م علم الشرايع وهو مفضل على جبريل بالنص الالهي والنص على الملائكة
فلزم انه مفضل عليه من كل الوجوه فثبت بالنصوص ان خاتم الرسل مفضل على خاتم
الاولياء في ذلك الوجه لعموم النص على جميع الوجوه فخاتم الاولياء خادم لختم الرسل
لاخذ هذا العلم عن المعدن فكان المراد من قوله من وجه يكون اعلى بيان لزيادة
مرتبة خاتم الاولياء من الوجه المذكور ولا يلزم منه الافضلية من هذا الوجه عند الله
اذ التابع قد يكون ادنى من الانزل لتوسط الانزل فانه ليس ختم الرسل منه من جملة
كما لاته ليست بمعنى الدناءة وقد نزل القرآن محمد على تنزيله ولو دليتم بحبل
لهبط على الله فنزول الشريف اللطيف عين كماله ولما بين مرتبة خاتم الاولياء اورد

الدليل الشرعي على مذهبه تسهيلا لفهم الطالبين فظهر ان المقصود بيان تقدم
مرتبة خاتم الاولياء من وجه فقال وقد ظهر في ظاهر شرعنا ما يؤيد ما ذهبنا اليه
من ان الشيء الواحد انزل من وجه واعلى من وجه في فضل عمر في اسارى بدر بالحكم فيهم
كما ذكر قصته في كتب التفاسير وقد ظهر في تابير النخل كما ذكر حديثه في كتب الاحاديث
والفضل هاهنا بمعنى الزيادة في هذه المسئلة لا بمعنى الفضل والمكرم عند الله على غيره
فما يلزم الكامل ان يكون له التقدم في كل شيء وفي كل مرتبة فان الرسول لم يتقدم
فيهما على اصحابه فقال انتم اعلم بامور دنياكم لكن هذا التقدم ليس من الامور التي
تثبت بها الفضلية المعتبرة عند اهل الله لكونه في الامور الدنيوية الخسيسة فهم
وان كانوا يتقدمون في هذه المرتبة الدنية لكنهم تابعون للرسول في المرتبة الشريفة
وهي مرتبة العلم بالله فتاخير الرسول م في الامور الدنية عين كماله لان هذا العلم
الذي اخذ الرسول م عنهم مما لهم من روحه فخاتم الاولياء وان كان له التقدم
في هذا الوجه من رتب العلم بالله لكنه تابع لختم الرسل في رتبة من رتب العلم بالله
وهو علم الشريعة الشريفة على كل مرتبة من رتب العلم بالله وعلى علم خاتم
الاولياء لذلك سمي بالشرع المطهر الا ترى كيف اتبع موسى م الخضر م في العلم
اللدني فقال هل اتبعك على ان تعلمني مما علمت رشدا ولم يلزم من اعلمية
الخضر من موسى في هذا الوجه افضلية على موسى لان الخضر م تابع في الحكم
بما جاء به موسى من علم التشريع وهذا العلم افضل واعلى من العلم اللدني
واما نظر الرجال الذين يعلمون الامور على ما هي عليه ويميزون المراتب الى التقدم
في رتب العلم بالله هنالك مطلبهم واما حوادث الاكوان فلا تعلق لخواطرهم
بها ولما كانت هذه المسئلة اعلى مسائل الالهية وانفعها اوصى لاهتمامها
فقال فتحقق ما ذكرناه فان الامر في نفسه على ما بيناه لك ولما مثل النبي م

هذا البيان يدل على ان الخضر ليس
بنبي عليه السلام

النبوة بالحايط من اللبن وقد كمل الحايط سوى موضع لبنة واحدة قوله فكان صلعم
تلك اللبنة اى كان نفسه صلعم فى رؤياه تنطبع بتلك اللبنة التى ينقص الحايط
عنها ويكمل بها غير انه لا يراها اى تلك الرؤيا الا كما قال لبنة واحدة اى تمثله
عين رؤياه فى حق نفسه واما خاتم الاولياء فلا بد من هذه الرؤيا دليلا له
على ختميته فى الولاية فيرى ما مثله به اى بالحايط رسول الله صلعم فيرى فى الحايط
رسول الله موضع لبنتين واللبن من ذهب وفضة فيرى اللبنتين اللتين تنقص
الحايط عنهما ويكمل بهما لبنة فضة ولبنة ذهب قوله فلا بد ان يرى نفسه تنطبع
فى موضع تلك اللبنتين جواب لما فيكون خاتم الاولياء تينك اللبنتين فيكمل
الحايط بهما كما يكمل بلبنة واحدة فى رؤيا ختم الرسل لوجوب التطابق بينهما فهذه
الرؤيا مختصة لخاتم الولاية المحمدية لاشتراكه فى المشكوتية والختمية واما خاتم
الولاية العامة فاشتراكه فى الختمية دون المشكوتية فلم يلزم هذه الرؤيا له
والسبب الموجب لكونه اى لكون خاتم الاولياء رآها لبنتين انه اى خاتم الاولياء
تابع لشرع خاتم الرسل فى الظاهر لان ولاية الولى لا تحصل ولا تتم الا بتبعيته
للرسل وهو اى كون خاتم الاولياء تابعا موضع اللبنة الفضية وهو اى موضع
هذه اللبنة ظاهره اى ظاهر خاتم الاولياء وما يتبعه فيه من الاحكام يعنى
صورة اتباعه خاتم الرسل فى الاحكام الشرعية فكان الحايط فى حق ختم الرسل
حايط النبوة واللبنة الفضية لبنة ولذلك مثلها به واما فى حق خاتم الاولياء
فحايط الولاية فكانت لبنة الفضية جزءا من حايط الولاية فى حق هذا الرائى
كاللبنة الذهبية فخاتم الرسل هو الذى لا يوجد بعده نبى مشرع فلا يمنع وجود عيسى عم
بعده ختميته لانه نبى متبع لما جاء به خاتم الرسل وكذلك خاتم الاولياء بالولاية
الخاصة هو الذى لا يبقى بعده ولى فى قلب خاتم الرسل ولا وارث بعده للولاية

المحمدية

المحمدية ولا يمنع ايضا ختميته وجود الاولياء الوارثين لساير الانبياء بعده كما هو آخذ عن الله
فى السر ما هو بالصورة الظاهرة متبع فيه اى كما ان خاتم الاولياء متبع لختم الرسل
بالصورة الظاهرة فيما اخذه عن الله فى السر فيرى صورة اخذه وصورة اتباعه فيما
اخذه وانما وجب الرؤية هكذا لانه اى لان خاتم الاولياء يرى الامر اى يرى جميع الامور
على ما هو عليه ولا بد ان يريه اى ان يرى امر نفسه هكذا اى على ما هو عليه من اخذه واتباع
ومشكوتيته وختميته وغير ذلك من الامور التى كانت فى حق نفسه وهو اى اخذه هذا
العلم عن الله موضع اللبنة الذهبية فى الباطن وانما اخذ هذا العلم عن الله فانه اى
لان خاتم الاولياء اخذ من المعدن الذى يأخذ منه الملك الذى يوحى الحق ما اخذه الملك
من هذا المعدن به اى بواسطة الملك الى الرسول فهذا المعدن ليس الا هو الحق فاذا كان
معدن العلمين واحدا فما كان علم الباطن الا وجها خاصا من وجوه الشريعة ومع
الذى لا يعلم الا عن الكشف الالهى الذى لا يحصل الا بعد تحصيل الولاية فيها متحدان
فى المال لذلك سمى علم الباطن بل هو اصل علم الشريعة وروحه ولا مخالفة بينهما الا
عند اهل الحجاب فان فهمت ما اشرت به من الختم والمشكوة وغير ذلك فخذه واعمل به
نور حصل لك العلم النافع الذى تفتح منه علوم كثيرة نافعة لك فى الدنيا والآخرة
اذ هو العلم الكلى الذى اجل العلوم فكل نبى من لدن آدم الى آخر نبى ما منهم احد ياخذ
النبوة الا من مشكوة خاتم النبيين وان تاخر وجود طينته فانه بحقيقته موجود
فى جميع العوالم وهو اى معنى وجوده بحقيقته معنى قوله كنت نبيا وآدم بين الماء والطين
وغيره من الانبياء ما كان نبيا الا حين بعث وكذلك خاتم الاولياء كان وليا وآدم
بين الماء والطين وغيره من الاولياء ما كان وليا الا بعد تحصيل شرايط الولاية من
الاخلاق الالهية فى الاتصاف بها من كون الله يسمى بالولى الحميد فخاتم الرسل من حيث
ولايته نسبته مع الختم للولاية نسبة الانبياء والرسل معه وانما كانت نسبته معه كذلك فانه

أي لأن خاتم الرسل الولي الرسول النبي وخاتم الأولياء الولي الوارث الآخذ عن الأصل
المشاهد للمراتب فكانت ولايته متقدمة على ولاية خاتم الرسل كما تقدمت على ولاية
ساير الأنبياء ولما يوهم ظاهر كلامه أفضلية ختم الولاية على ختم النبوة دفع هذا التوهم
بقوله وهو أي خاتم الأولياء حسنة أي على مرتبة من حسنات خاتم الرسل محمد صلعم
أي من مراتبه العالية فكانت ضمنية ومشمولة من ختم الرسل لأن العلم الذي يأخذ
عن الله في السر ويعطي ختم الرسل لأنه أخذ الولاية منشعبة من ولاية ختم الرسل وفي التحقيق
يأخذ عن الله بسببه ويعطي إليه بسببه فكان تقدمه في هذا الوجه تقدم الجزئي على الكل
فلا فضل على ختم الرسل بأي وجه كان كما قلنا لك من قبل مقدم الجماعة أي جماعة الأنبياء
والأولياء كلها وسيد ولد آدم في فتح باب الشفاعة يوم القيمة فعين محمد صلعم وهو تقدمه
على جميع أولاد آدم باعتبار وجوده الشخصي حالا خاصا وهو الفتح ما عمم إذ التعميم لا يكون
إلا بحقيقة الكلية فلا يلزم منه تقدمه في جميع الأمور وفي هذا الحال الخاص تقدم على الأسماء
الإلهية فإن الرحمن ما شفع عند المنتقم في أهل البلاء الأبعد شفاعة الشافعين
ففاز محمد صلعم بالسيادة في هذا المقام الخاص وهو معظم الأمور مع أنه لا يلزم منه فضل
محمد صلعم على الرحمن لأن فوزه بهذه السيادة لا يكون إلا من الرحمن وإنما يلزم ذلك أن
لو كان ذلك الحال حاصلا له من غير احتياج إلى الرحمن وهو ممتنع فمن فهم المراتب
والمقامات على ما هي عليه لم يعسر عليه قبول مثل هذا الكلام لما فرغ عن بيان العطايا
الذاتية شرع في بيان العطايا الأسمائية فقال وأما المنح الأسمائية فعلى أنواع خرق المنح الأسمائية
لحجاب للعلم به اعلم أن منح الله تعالى أي اعتبار الذات بجمعية الأسماء فكانت العطايا
الحاصلة منه كلها أسمائية وفي العطايا الذاتية اعتبارها بحسب نفسه فكانت العطايا
الحاصلة منه كلها ذاتية الهبة خلقه رحمة منه بهم وهي أي الرحمة أو المنح كلها أي بأنواعها
وأصنافها من الأسماء لكونها من الحضرة الإلهية الجامعة لجميع الأسماء والصفات فإما محض

فالصة

فالصة كالطيب من الرزق اللذيذ في الدنيا الخالص يوم القيمة ويعطي ذلك العطاء
اسم الرحمن فهو عطاء رحماني وإما رحمة ممتزجة بالنقمة كشرب دواء الكره الذي يعقب
شربه الراحة ويعطي ذلك الاسم الله على يد الرحمن من حيث جامعيته للصفات المتقابلة لذلك
كان العطاء الحاصل منه رحمة ممتزجة وهو عطاء إلهي وإنما كانت منح الله تعالى كلها من الأسماء
فإن العطايا الإلهية أي العطايا الحاصلة من حضرة الاسم الجامع لا يمكن إطلاق عطاء
منه أي لا يمكن حصول العطاء من هذا الاسم الأعظم من غير أن يكون على يد سادن أي
خادم من سدنة الأسماء فإذا لم يكن عطاء اسم الله للعبد إلا على يد اسم من أسماء الله تعالى
فتارة يعطي الله العطاء العبد على يدي الرحمن فيخلص العطاء من الشوب الذي لا يلايم
الطبع في الوقت أي وقت العطاء أو لو غرض خالص في المآل فهذا هو عطاء ممتزج ورحمة
ممتزجة وعطاء إلهي حاصل من الله على يد الرحمن لكن لا يسمى رحمانيا بل يسمى مثل هذا
القسم إلهيا وفيه إشارة إلى أن يد الرحمن لها مدخل في جميع العطايا التي تحصل على أيادي
الأسماء فرحمة الله واسعة على كل شيء أو لا ينيل الغرض أي أو يخلص العطاء من الشوب
الذي لا ينال به الطبع به غرضه وما أشبه ذلك الشوب في عدم ملايمة الطبع أو عدم
نيل الغرض فتارة يعطي الله العبد على يدي الواسع فيعم هذا العطاء جميع أحوال العبد
وأوقاته وينال العبد بذلك العطاء غرضه في كل وقت يريد أو على يد الحكيم فينظر
في الأصلح في الوقت فيعطي ما هو الأصلح للعبد في ذلك الوقت أو على يدي الواهب فيعطي
لينعم من أنعم أي لإظهار الإنعام وكرمه ولا يكون مع الواهب تكليف المعطى له بعوض
على ذلك العطاء من شكر أو عمل أو على يدي الجبار فينظر في المواطن وما يستحقه
من القهر والجبار هاهنا بمعنى القهار بمقابلته تعالى أو على يدي الغفار فينظر في المحل وما هو
عليه من الأحوال فإن كان على حال يستحق العقوبة فيستره عنها أو على حال لا يستحق
العقوبة فيستره عن حال يستحق العقوبة فيسمى معصوما ومعتنى به ومحفوظا وغير

ذلك مما يشاكل هذا النوع كله من العطاء الاسمائي والمعطي الحقيقي هو الله لكن من حيث
ما اي من حيث الاسم الذي هو خازن لما عنده اي لما حصل عند هذا الاسم من خزائنه
اي من خزائن الله ولما كان الامر هكذا فما يخرج اي فما يخرج الحق من الخزينة امر المعطي له
الا بقدر معلوم اي بمقدار ما قدر للمعطي له في علمه الازلي بلا زيادة ونقصان فمن
شاهد هذا فقد خلص عن تعب الطلب وكان هذا الاخراج على يدي اسم خاص بذلك
الامر المخرج من الخزينة المخصوصة فاعطى كل شيء خلقه على يد الاسم العدل واخواته فمن
فهم هذا برئ عن اضطراب الاعتراض فان العدل ناظر الى ما اقتضاه عين المخلوق
فخلق كل شيء بحسب اقتضاء عينه وعين الشيء ليس بمجعول وكذا الاقتضاء صفة
ذاتية لازمة له واسماء الحق تعالى وان كانت لا تتناهى لانها تعلم بما يكون عنها اي باثارها
وما يكون عنها غير متناه فكانت اسماء الحق تعالى بهذا الاعتبار غير متناهية وان كانت
ترجع الى اصول متناهية هي امهات الاسماء او حضرات الاسماء فكانت اسماء الحق تعالى
دائرة بين التناهي وعدم التناهي وعلى الحقيقة اي وكان في التحقيق فما ثم اي فما
في مقام الاسماء المتكثرة الا حقيقة واحدة وهي الذات الالهية تقبل جميع هذه
النسب والاضافات التي تكنى عنها بالاسماء الالهية مع كونها باقية على وحدتها الحقيقية
والحقيقة الواحدة التي تقبل جميع النسب وتفسير البعض بقوله اي التحقيق يقتضي
ان يكون لكل اسم حقيقة مميزة له خطاء لانها نكرة معادة معرفة فهي عين الاولى
تعطي ان يكون لكل اسم يظهر الى ما لا يتناهى اي له مظهر غير متناهية حقيقة تميزها
عن اسم اخر اي يتميز الاسم بتلك الحقيقة عن غيره من الاسماء وتلك الحقيقة التي بها
تميز هي مبتدا ثان الاسم خبره عينه بدل من الاسم اي هي عين الاسم اذ حقيقة الشيء
عين ذلك الشيء فامتيازه بتعين غير زائد على نفسه او الاسم مبتدا ثالث عينه خبر
اي الاسم عين هذه الحقيقة ذكر الضمير باعتبار الاسم فاندفع توهم المغايرة من قوله تعطي

لكل اسم حقيقة يتميز بها لا ما يقع فيه الاشتراك اي تلك الحقيقة ليست هي عين الحقيقة المشتركة
التي هي الذات الالهية المشتركة بين الاسماء وليس معنى الاشتراك اشتراك الجزئيات
في الكلي ولا اشتراك الصور في المرايا في ذي الصورة ولا اشتراك الاوصاف في ذاتك
وانما معنى الاشتراك توجه الواحد الحقيقي الى جهة خاصة كما لخاص بتلك الجهة مع بقاء
الحضرة الواحدة على وحدته بحيث لا يمنع كل من التوجه الى الاخر فلما كانت الاسماء و
الصفات الا التوجهات الاولية الذاتية الايجابية وما بعدها كلها توجهات ثانية
اسمائية اختيارية فكانت الاسماء كلها مشتركة في دلالتها على الذات ومتميزة بحقيقتها
المختصة التي هي عينها وهذا لا يعرف الا بالذوق ولصعوبة هذا المقام اورد دليلا
مشاهدا بالحس تسهيلا للطالبين فقال كما ان الاعطيات تتميز كل اعطية
اي كل واحدة منها عن غيرها بشخصيتها وان كانت العطايا عن اصل واحد وهي
الذات الالهية فمعلوم ان هذه العطايا ما هي هذه العطايا الاخرى وسبب ذلك اي
وما سبب تميز العطايا الا تميز الاسماء وهو استدلال من الاثر وهو تميز العطايا الى المؤثر
وهو تميز الاسماء اذ عند المحققين ما من موجود في الشهادة الا وهو صورة ما في الغيب
ودليله هذا دليل على تميز العطايا واما الدليل على تميز الاسماء فهو قوله فما في حضرة
الالهية اي حضرة جمعية الاسماء لاتساعها شيء يتكرر اصلا والتكرار انما يكون بضيق
المقام وقال تعالى ورحمتي وسعت كل شيء فاذا ثبت تميز كل شيء من الاشياء ثبت تميز الا
سماء هذا اشارة الى كل ما ذكر في العطايا الاسمائية وهو الحق الذي يعول عليه عند اهل
الحقيقة وهذا العلم اي علم العطايا الاسمائي كان علم شيث عم وروحه هو الممد لكل من
يتكلم في مثل هذا العلم من الارواح الختم اي روح ختم الرسل فانه لا ياتيه المادة اي
لا ياتي اليه مدد هذا العلم الا من الله لا من روح من الارواح بل من روحه يكون المادة
لجميع الارواح فتقدم ختم الرسل على ختم الاولياء وعلى شيث عم في هذا العلم فلذلك

مطلب عدم العلم الاولي بعد تركيب الجسم

شيث ثم تقدم على جميع الارواح وعلى روح خاتم الاولياء لكونه بيده مفتاح خزاين
الاسمائية كما ان بيده مفتاح خزاين الذاتية وان كان لا يعقل ذلك من نفسه اي وان كان
لا يعلم ذلك الامداد من روحه لجميع الارواح في زمان تركيب جسده العنصري لاحتجابه
عن علم هذا بسبب وجوده بالجسد العنصري فهو من حيث حقيقته ورتبته عالم بذلك اي بكون
المادة لجميع الارواح من روحه كله بعينه تاكيد والضمير لكل اي عالم بكل واحد من الارواح
بتشخصه وبتعينه والاستعداد الخاص به وامداد روحه لكل واحد منهم ما يناسب استعدادهم
واحوالهم بحيث لا يفوته عن علم ذلك شيء من حيث ما هو جاهل به اي كما انه من حيث
الذي جهل به من جهة تركيبه العنصري بيان لمن حيث ما فهو العالم الجاهل لكن جهله عين علمه كما
كما يتبين في موضعه فيقبل الاتصاف بالاضداد بالاعتبارين كما يقبل الاصل الاتصاف
بذلك اي بالاضداد لكنه باعتبار واحد كما يتبين في موضعه كالجليل والجميل وكالظاهر
والباطن والاول والاخر وهو عينه وليس غيره اي خاتم الرسل من حيث حقيقته
عين الحق وان كان من حيث جسده العنصري غيره ومعنى عينيته من حيث الحقيقة كونه
على صفته لا غير فيعلم من حيث كونه عين اصله لا يعلم من حيث كونه غيره ومن اجل هذين
الوجهين ينسب اليه ما ينسب الى الاصل غير الوجوب الذاتي وما لا ينسب اليه وكذا قوله ويدري
لا يدري ويشهد لا يشهد والمراد من اتصاف هذا الكامل بالاضداد اتصافه بالصفات
اللايقة لحضرة الامكان من النقصان والكمال كذلك قال فهو العالم الجاهل فيعلم
لا يعلم والمراد من اتصاف الاصل اتصافه بالصفات الكاملة اللايقة بحضرة الوجوب
لذلك قال كالجميل والجليل فمن قال كما ان اصله يعلم في مرتبة الهية ولا يعلم في مرتبة
ظهوره في صور الجاهلين مع انه سوء ادب مع الله فقد اخطا في فهم المراد من المقام ولما
فرغ من احوال الختم الكامل رجع الى شيث ثم فقال وبهذا العلم اي بسبب علمه ثم العطايا
الاسمائية سمي شيث ثم لان معناه اي معنى شيث هبة الله فاذا كان هذا العلم مختصا

بشيث ثم

بشيث ثم فبيده مفتاح العطايا على اختلاف اصنافها ونسبها فلا ياخذ احد ما عدا روح
الخاتم من هذه الخزاين شيئا الا بشيث ثم وانما كان مفتاح العطايا بيده فان الله تع
وهب لادم اول ما وهبه فكان ثم اول مظهر المفتوحات الاسمائية لادم واول سبب فتح الله به
عطاياه فكان مفتاح العطايا بيده وما وهبه لادم الا منه اي الا وهبه من نفس ادم وانما
كان وهبه الا منه لان الولد سر ابيه ليس امرا خارجا عن وجود ابيه فمنه خرج في صورة النطفة
واليه عاد بصيرورته على صورة ابيه فالهبة عبارة عن الاخراج والاعادة فاذا كان الولد سر ابيه
فما ابداي فما اتى الولد اياه غريب اي على غير صورة ابيه بل اتى على صورة ابيه لذلك الجهة
واذا المربات على صورته استكره ونقصه وليس له ولد ولا بد لسر الشيء بان يعود الى ذلك
الشيء او فما اتاه عن خارج نفسه فعوده اليه منه لمن عقل عن الله اي لمن كان على بصيرة
من ربه وعلم الاشياء على ما هي عليه وكل عطاء في الكون على هذا المجرى اي وكل ما وهب الله
للعباد من العطاء ليس الا منهم واليهم واذا كان عطاء الحق على هذا فما في احد من الله شيء
من العطايا الا منه واليه حتى الوجود منه واليه بامر الله وهو قوله كن وما في احد من سوى
نفسه شيء فكان العطاء الذي خرج من نفسه وعاد اليه عين نفسه لا غيره وان تنوعت عليه الصور
وما يحمل احد يعرف هذا اي ما قلنا وان الامر على ذلك اي وما يعرف ان امر العطاء على ما بيناه في نفس
الامر فيعرفه فهذا يرجع بالمذكور وقوله وان الامر على ذلك يتعلق بمطابقته في نفس الامر
الا في مرتبة التصور الثاني التصديق الا احاد من اهل الله وهم الذين تحققوا بالتجليات الا
سمائية ووقفوا باسرار الاسماء والصفات فاذا رايت من يعرف ذلك فاعتمد عليه فانه من كبار
الاولياء يرشدك الى المقصود لك فذلك العلم هو عين صفاء خالص وهي العلوم العالية
الصافية الخالصة عن شوب كدورات النفسانية وكيف لم يعتمد من يعرف مثل هذا العلم
خاصة الخاصة الخاصة اهل التجلي الصفاتي وخاصة اهل التجلي الذاتي من عموم اهل الله
اي من جمهور اهل الله فاذا لم في احد من الله شيء ولا في احد من سوى نفسه شيء فان صاحب

بكل ثم

كشف شاهد صورة تلقى اليه قوله ما لم يكن عنده مفعول تلقى من المعارف بيان لما وتمنحه اي
وتوهب تلك الصورة ما لم يكن قبل ذلك في يده فجملة تمنحه عطف على جملة تلقى اليه للايضاح
فتلك الصورة الملقية اليه عينه اى عين الملقى اليه لا غيره فمن شجرة نفسه اي واذا كانت تلك
الصورة عينه كانت من شجرة نفسه جنى ثمرة غرسه يعني غرس شجرة نفسه وثمرتها وما تلقى اليه
من المعارف فكل ذلك مستند الى العبد وما استند الى الله الا الاعطاء خاصة على ايدى الاسماء العام وفيض
بطلب العبد فكان خصوص الحكم من ثمرة غرسه فقد تبين سره تلقى اليه على يد رسول الله صلى الله عليه وسلم فالرسول
ليس من ثمرة غرسه ولا هو عينه بل هو خاتم الرسل فلا يكون العبد مفيضا على نفسه بل يحتاج
الى فياض اخر غيره وان كانت هذه الثمرة في غرسه ومن قال في هذا المقام العبد هو المفيض
على نفسه لا غيره فقد اخطاء ولما فرغ عن الكلام في المعاني الغيبية شرع في الصورة الظاهرة
ايضاحا وتسهيلا للطالبين فقال كما الصورة الظاهرة اى مثال الصورة الملقية اليه لصاحب
الكشف في العينية هو الصورة الظاهرة منه في مقابلة الجسم الصقيل ليس غيره اى كما ان هذه
الصورة ليست غيره بل هي عينه كذلك هذه الصورة المعنوية ليست غيره الا ان استثناء عن قوله
فتلك الصورة عينه لا غيره لبيان وجه المغايرة ان المحل او الحضرة وهي حضرة الخيال التي
راى فيها صورة نفسه تلقى اليه اى تلقى تلك الحضرة تلك الصورة الى الرائي تنقلب من وجه
وذلك التقلب حقيقة تلك الحضرة اى لاجل اقتضاء حقيقة تلك الحضرة وذلك لا ينافي
عينيتهما بحسب الحقيقة فشبه ايضا هذه المعاني المثالي بالظاهر للايضاح وتطبيق الظاهر
بالباطن حتى يعلم منه ان العلم الظاهر وهو علم الشريعة والعلم الباطن وهو علم الحقيقة شيء
واحد حقيقة واحدة لا مغايرة بينهما الا بتقلب من وجه حقيقة المحل وهو قلوب المؤمنين لتفاوت
درجات عقولهم كلم الناس على قدر عقولهم فالمغايرة حاصلة لمرآة قلوبهم فقال كما يظهر الكبير
في المرآة الصغيرة صغيرا او يظهر غير المستطيل في المستطيل مستطيلا ويظهر غير المتحرك في المرآة
المتحركة متحركا كالماء الجاري وقد تعطيه انعكاس صورته من حضرة خاصة كالماء فان من نظر

اليه

اليه وجد صورته منعكسة وقد تعطيه عين ما يظهر منها اي من عين الرائي بدون انعكاس
فيقابل اليمين منها اي من الصورة اليمين من الرائي كالمرآة وقد يقابل اليمين اليسار
وهو ان يكون اليمين مقابلا لليسار الغالب في المرايا بمنزلة العادة في العموم وبخرق العادة
يقابل اليمين اليمين يعني ان اعتبرت صورتك في المرآة كالانسان المقابل وجهه وجهك
كان يمينك مقابلا ليسار صورتك فكان هذا التقابل بمنزلة العادة اذ تقابل الصور
الانسانية يجري ذلك عادة واذا اعتبرت ان ما يقابل يمينك من صورتك هو ما حصل عن يمينك
فقد يقابل يمينك يمين صورتك فكان هذا التقابل بخرق العادة ويظهر الانعكاس اي
وبخرق العادة يظهر الانعكاس اذ العادة في المقابلة الظهور على عدمه هذا كله ظاهر
لمن نظر في المرآة وهذا كله اى الاختلاف المذكور بين الرائي والمرئي في حقيقة الحضرة اى تنوع الصور
على الرائي من اعطيات حقيقة الحضرة المتجلى فيها التي انزلناها منزلة المرائي ونسبنا هذه الا
عطيات الى المرايا وعلى الحقيقة كلها من حقيقة حضرة المتجلى فيها فاذا ثبت ان الصورة المتنوعة
على الرائي في الحضرات عين الرائي والكثرات تنشأ من الحضرات فمن عرف استعداده عرف
قبوله اى عرف ما يقبل استعداده في كل زمان وفي كل حضرة وما كل من عرف قبوله اي
ما يقبل استعداده يعرف استعداده الا بعد القبول الا لولا الاستعداد ما قبل وان كان
يعرف مجملا لان العلم بعد القبول علم من الاثر الى المؤثر وهو علم اجمالي فاذا كان كل
ما حصل للممكن منه واليه ما فعل الحق بالممكن شيئا الا بحسب اقتضاء ذاته ويجب قابليته فمشيته

تابعة لاحوال الممكن فما شاء تعذيب من يستحق التنعيم ولا كفر من يستحق الايمان فلا جبر
اصلا من الله لا صرفا ولا متوسطا فان كان وذلك ايضا منه واليه ونسبة جبر المتوسط
الى الله جبر اصطلاح ممن عجز عن ادراك الاشياء على ما هي عليه والامثال اصغر من الفتيل
ولا يظلمون فتيلا بسلب الظلم من الله عن اصله ولكن الناس انفسهم يظلمون فلا يلومون
الا انفسهم فما شاء الله ما يناقض حكمه الا استثناء منقطع ان بعض اهل النظر من اصحاب

العقول الضعيفة يرون أن الله لما ثبت عندهم أنه فعال لما يشاء أي فعال المقتضى مشيئته تع
لا الحكمة جوزوا على الله ما يناقض الحكمة وجوزوا ما يناقض ما هو الأمر عليه في نفسه لما لزمهم ذلك
فجوزوا تعذيب من يستحق التنعيم تعالى عن ذلك علوا كبيرا أي ولأجل أن عندهم أن الله تعالى يفعل
مطلقا كيف يشاء عدل بعض النظار إلى نفي الإمكان لئلا يلزمهم جواز ما لا يليق إلى الله على
تقدير ثبوت الإمكان فلم يجوز هذا البعض على الله ما جوز ذلك البعض لعدم لزوم ذلك
على تقدير نفي الإمكان في زعمهم وإثبات الوجوب بالذات وبالغير وما عرفوا الإمكان
والوجوب بالغير فإنه بعينه الإمكان والمحقق يثبت الإمكان ويعرف حضرته ويثبت الممكن ويعرف
ما هو الممكن في حقيقته ومن أين هو ممكن أي ويعرف من أين سببه يكون متصفا بصفة الا
مكان ويعرف هو أي الممكن بعينه واجب بالغير لأن الإمكان وصفه قبل الوجود وبعده
والوجوب بالغير وصف بعد الوجود لا قبله ويعرف من أين صح عليه اسم الغير الذي اقتضى ذلك
الغير له أي للممكن الوجوب بغا وقع اسم الغير إلا لاحتياجه إلى الواجب بالذات ولا يعلم هذا
التفصيل إلا العلماء بالله خاصة تأكيد لقوله والمحقق يثبت الإمكان الخ وعلى قدم شيث ثم
أي لورود هذه المسئلة على قدم شيث يكون آخر مولود يولد من هذا النوع الإنساني وهو
حامل أسراره من العطايا بالأسمائية وليس بعده مولد في هذا النوع فهو خاتم الأولاد الذكور
كما أن شيث م أول أولاد الذكور وتولد معه أخت له وهي خاتمة أولاد الأنثى كما أن أخت
شيث م أول الأولاد الأنثى فتخرج قبله ويخرج بعدها لابتداء الدورة على عكسها يكون
رأسه عند رجليها الكون الأحكام في ذلك الزمان للطبيعة ويكون مولده بالصين لكونه
أصعب الأمكنة فمولده فيه إشارة إلى أن في ذلك الزمان لا استراحة في وجه الأرض للمؤمنين
وتعينه لغة بلده ويسري العقم في الرجال والنساء فيكثر النكاح من غير ولادة ويدعوهم
أي أهل بلده إلى الله أي إلى معرفة الله تعالى وهي العلم بالتجليات الأسمائية بالطريق الخاص من مرتبة
ختم الرسل كطريق مشايخنا فلا يجاب دعوته لانقطاع الفيض الروحاني فيختم بأسرار الشيثية

فلم يطلب تحصيل هذا العلم مؤمنو زمانه ولم يجيبوا دعوته مع أنه لا يضر إيمانهم لأنهم وإن لم يجيبوا
لكنهم لم يردوا ولم ينكروه لكون دعوته مطابقة لدينهم كما أن المؤمنين في زماننا الذين لم يجيبوا
دعوة مشايخنا لا يضرهم يدل عليه قوله فإذا قبضه الله وقبض مؤمن زمانه بقي من بقي مثل البهائم
لا يحلون حلالا ولا يحرمون حراما يتصرفون بحكم الطبيعة شهوة مجردة عن العقل
والشرع وعليهم تقوم الساعة هذا الولد هو الولي الذي لا يستجاب دعوته يكون بعد ختم
الولاية العامة وهو عيسى ع م فمعنى قوله لا ولي بعده أي الولي الذي يستجاب دعوته
ويؤثر ولايته وينتفع الناس بكمالاته ومعارفه فلا ينافي ختميته وجود هذا الولد
كما لا ينافي ختمية ختم الرسل وجود عيسى ع م بعده مع أنه نبي مرسل لعدم أحكام نبوته
فمن قال أن هذا الولد هو عيسى ع م فقد أخطأ في الظاهر والباطن فص حكمة سبوحية في كلمة نوحية
اعلم أن التنزيه عند أهل الحقائق أي عند المطلعين بالحقيقة الأسمائية في الجناب الإلهي
عين التحديد والتقييد والله منزه عن التحديد والتقييد فهم ليسوا بمنزهين فقط بل هم
منزهون في مقام التنزيه ومشبهون في مقام التشبيه فلا يحكى معرفة الحق من غير تحديد
وتقييد فالمنزه فقط إما جاهل أي غير قائل بالشرائع كالفلاسفة ومقلديهم الذين نزهوا
الحق بمقتضى عقولهم عن الصفات التي أخبر الحق عن اتصاف نفسه بها فهم ضلوا وأضلوا
وإما صاحب سوء أدب أي قائل بالشرائع ولكن إذا أطلقاه أي التنزيه على الله تع وقال إنه
أي اعتقد أن الله منزه عن الصفات الوجودية كالحيوة والعلم والسمع والبصر وغير ذلك
فغير القائل بالشرائع فهو الجاهل أي الكافر لا كلام فيه لظهور بطلانه لذلك ترك هذا
القسم فالقائل أي المعتقد بالشرائع المؤمن عطف بيان للقائل بالشرائع إذا نزهه ووقف
عند التنزيه ولم ير غير ذلك أي ولم يشبه في مقام التشبيه فقد أساء الأدب وكذب
الحق والرسل ع م وهو لا يشعر ويتخيل أنه في الحاصل وهو في الفائت وهو كمن آمن
ببعض الشرائع وكفر ببعض كالمعتزلي فإنهم أنكروا بعض الشرائع كصفات الله وبعض

امور الآخرة ولما قال ووقف عند التنزيه فقد أساء الادب وأكذب الحق والرسل
اراد ان يبين التشبيه والتنزيه حتى ظهر تكذيبه للحق والرسل فقال ولا سيما وقد علم
على البناء للمفعول والواو للحال ان السنة الشرايع الالهية اذا نطقت في الحق تعالى بما نطقت
هذه الالسنة من التنزيه والتشبيه انما جاءت به في العموم على المفهوم الاول يفهم كل
من يسمع ذلك اللفظ وعلى الخصوص اي الخواص من المحققين جاءت به على كل مفهوم يفهم
من وجوه ذلك اللفظ باي لسان كان سواء كان ذلك عربيا كالقرآن العظيم او غير
عربي كساير الكتب المنزلة في وضع ذلك اللسان فبين الله للعباد كلها على حسب
مراتبهم بالسنة الشرايع في حق نفسه من التنزيه والتشبيه فمن وقف عند التنزيه ولم يره
التشبيه وهو امن ببعض وكفر ببعض لكنه لا يشعر بذلك وهو معذور بذلك لذلك لا يكفر
بل هو مومن عند اهل الظاهر والباطن لانه معتقد بالشرايع كلها في ظنه وانما جاء
في عموم الناس على المفهوم الاول وعلى خصوصهم على كل مفهوم يفهم من وجوه ذلك
اللفظ فان للحق في كل خلق ظهورا خاصا فظهور الحق في العموم غير ظهوره في الخصوص
فتجلى الله تعالى في كلامه العزيز لعباده على حسب استعداداتهم وقابليتهم فكلمهم على قدر
عقولهم فاذا كان للحق في كل خلق ظهورا خاصا فهو الظاهر في كل مفهوم اي في كل
ما يفهم من اللفظ الذي نطق في حقه وهو الباطن عن كل فهم اي لا يفهم ظهوره
في كل مفهوم الا عن فهم من قال ان العالم صورته وهويته اي الا من عرف ان العالم
باعراضه مظهر صفاته وبجوهره ذاته فما في العالم شيء الا وهو دليل على صفاته وحدانية
ذاته وفي كل شيء له اية تدل على انه واحد فان من عرف هذا يظهر له الحق في كل مفهوم
فيتجلى الله له في كلامه كما يتجلى له في عالمه وهو اي العالم مظهر الاسم الظاهر كما انه
اي كما ان الحق بالمعنى روح ما ظهر فهو الباطن والروح مظهر للاسم الباطن فاطلاق
الروح على الحق مجاز فنسبته لما ظهر اي نسبة الحق الى كل ما ظهر من صور العالم

نسبة

نسبة الروح المدبر للصورة فحذف صلة النسبة لدلالة الصورة عليها فاذا كانت نسبة
الحق الى صور العالم نسبة الروح الى الصورة فيوخذ الحق في حد الانسان مثلا باطنه
وظاهره فان حد الانسان مركب من الحيوان الناطق فكان بروحه مظهر الاسم الباطن
وبصورة جسده مظهر الاسم الظاهر فعلم ان الحق هو الظاهر والباطن بدلالة
حد الانسان وكذلك يوخذ في حد كل محدود اذ ما من شيء الا وله ظاهر وباطن
فالحق محدود اي معلوم بكل حد وهو على طريق الاستدلال من الاثر الى المؤثر وصور
العالم لا تنضبط ولا يحاط بها ولا يعلم حدود كل صورة منها اي من صورة العالم حتى
يعلم حد الحق الا على قدر ما حصل لكل عالم بالحد من صورة اي من صورة العالم فلذلك
اي فلاجل عدم انضباط صور العالم لانها جزئيات غير متناهية يجهل حد الحق فانه
لا يعلم حده من حيث مظاهره الا بعلم حد كل صورة وهذا اي العلم بحد كل صورة
محال حصول فحد الحق الموقوف على المحال محال حصوله وليس المراد بالحد هو المصطلح
عند علماء الرسوم وهو المركب من ذاتيات المحدود تعالى عن ذلك وانما المراد آثار اسمائه
وصفاته يستدل بها على صفات الله واسمائه على وجه التحديد والتعيين وانما خص عدم
الانضباط الى الصور دون المعاني لان معاني العالم امور كلية منضبطة عند العقل
لكن الصور اجزاء الحد فلا يحصل الحد بدون انضباطها وكذلك من شبهه وما نزهه
فقد قيده وحدده وما عرفه حق معرفته وهولاء امن ببعض وكفر ببعض كالمنزه الواقف
عند تنزيهه ومن جمع في معرفته اي في معرفة الحق بين التنزيه والتشبيه ووصفه بالوصفين
اي التنزيه والتشبيه على الاجمال وانما قال على الاجمال لانه يستحيل ذلك اي
التوصيف بالوصفين على التفصيل لعدم الاحاطة بما في العالم من الصور فقد عرفه
لا على التفصيل كما عرف نفسه مجملا لا على التفصيل فما امكن للانسان في مقام
توصيف الحق بالوصفين من العلوم الا العلم الاجمالي ولذلك اي ولاجل كون

مطلب من عرف نفسه

الجمع بين التنزيه والتشبيه والوصف بهما سببا لمعرفة الله تعالى لا غير ربط النبي عم معرفة
الحق بمعرفة النفس فقال من عرف نفسه فقد عرف ربه لان باطن النفس الانسانية تنزيه
لكونه مخلوقا على صفة الله تع وظاهرها تشبيه فمن جمع في معرفة نفسه بينهما ووصف نفسه
بهما فقد جمع في معرفة ربه بينهما ووصف ربه بهما ونال بمعرفة نفسه درجة الكمال في العلم بالله
وقال الله تع اى ولاجل هذا قال الله تع سنريهم اياتنا اي دلايلنا لهم على معرفتنا في الافاق
وهو راجع الى الافاق باعتبار كل فرد اي كل فرد فرد من الافاق او باعتبار ما بعده
ما خرج عنك وفي انفسهم وسنريهم اياتنا في انفسهم وهو اي لا فرد من الانفس عندك
حتى يتبين لهم اي للناظرين فيهما انه اي الله الحق من حيث انك صورته اي صفته
ويتبين هو اي الحق روحك لان ظاهر العالم تشبيه وباطنه تنزيه فمن جمع في معرفة
العالم بينهما ووصفه بهما فقد جمع في معرفة رب العالمين بينهما ووصل الى درجة الحقيقة
في رتبة العلم فما يوصف الحق احد الا بالعالم افاقا كان او انفسا فانت له بجميع اجزائك
من الروح والجسد كالصورة الجسمية لك اي لروحك وهو لك في التدبير والتصرف فيك
وفي الافاق كالروح المدبر لصورة جسدك والحد يشمل الظاهر والباطن منك اي
فحدك هو الحيوان الناطق يشمل ظاهرك وهو صورة جسدك ويشمل باطنك وهو روحك
المدبر لجسدك وانما يشمل حد الانسان ظاهره وباطنه فان الصورة الباقية وهو
جسده بعد مفارقة الروح اذا زال عنها الروح المدبر لها لم تبق هذه الصورة انسانا
ولكن يقال فيها اي في حق هذه الصورة انها صورة تشبه صورة الانسان فلا فرق بينها
وبين صورة من خشب او حجارة ولا ينطلق عليها اسم الانسان الا بالمجاز لا بالحقيقة
باعتبار مجاورة الروح مدة وصور العالم وان كانت متبدلة لكنه لا يمكن زوال الحق
عنها اصلا اي لا يمكن ان يخرج عن حكومته وتصرفاته في حال الموت والحيوة وحال
التبدلات وانحلال التركيبات الى الاجزاء وفي حالة البقا كما في الاخرة فاذا لم يكن زوال

الوهية الحق عن الممكنات في اي احوال كانت فحد الالوهية له بالحقيقة لا بالمجاز اذ تحديده
بالالوهية لا يمكن الا بالمألوه فان الاجساد الباقية بلا روح ما الوهية له فحد الالوهية له
ليس كحد الانسان لعدم خلو المألوه عنه فلا يزال الحق بالالوهية عن الحقيقة ابدا
واما حد الانسان فتارة يكون بالحقيقة كما اذا كان حيا وتارة بالمجاز كما اذا كان ميتا
كما هو عبارة عن قوله حد الانسان ولم يرجع الى شيء قبله اذا كان حيا اي كما ان حد
الانسان حقيقة لا مجازا اذا كان حيا كذلك يحد الحق بالالوهية حقيقة لا مجازا وكما ان
ظاهر صورة الانسان يثني اي يسبح بلسانها على روحها والمدبر لها ولكن لا يفقه احد
تسبيح صورته الا من تجلى الله له باسمه السميع وكما ان لكل واحد من اجزاء صورة الانسان
لسان خاص يثني به على مدبره كذلك الصورة المجتمعة من الاجزاء لها لسان خاص يثني به
على مدبره وهذا التسبيح ثابت لصورة الكافر لكن لا نفع له من ذلك التسبيح كذلك
جعل الله صور العالم يسبح بحمده ولكن لا تفقهون اي لا تدركون بسماعكم اي لا
تسمعون كل واحد منكم بل البعض منكم لا يسمعون وهو اهل الحجاب والبعض الاخر
وهو اهل الكشف يسمعون تسبيحهم اي تسبيح بعض الموجودات دون بعض ولا
يسمعون من يسمع منكم تسبيح واحد من الموجودات لانا لا نحيط بما في العالم من الصور
كله حتى نسمع تسبيح جميع الصور فلما كان السماع لاهل الكشف وبقدر الاحاطة فقد
وقع من الصحابة رضوان الله عليهم اجمعين سماع تسبيح الجمادات وكذلك في بعض
اهل الكشف فيسبح لله جميع الموجودات حيا في الحس كان او غير حي بلسان عربي
فصيح بلغة فصيحة تعلم تسبيحهم كما تعلم لسان لغتنا بتسبيح خاص بنا لا يكون هذا
التسبيح لغيرنا يسمع تسبيحهم اهل الكشف كما نسمع تسبيح لساننا الظاهر وليس
تسبيح بلسان الحال الذي يقوله اهل النظر لسان الحال انطق من لسان المقال
فالكل اي جميع الموجودات السنة للحق محمدة معرفة للحق ناطقة بالثناء على الحق

فليفهم

ولذلك اي ولاجل ان الكل السنة الحق قال الحمد لله رب العالمين اي اليه يرجع عواقب الثناء
فهو المثني من بكل السنة والمثنى عليه بكل السنة فهو المثني على نفسه بلساننا لا بغيره لان
لساننا ولسانه وليس لنا لسان في الحقيقة حتى اثنى عليه اذا استناد كل شيء ينتهي اليه
فان قلت بالتنزيه اي وقفت عنده تنزيها لله كنت مقيدا له بالامور العدمية وان قلت
بالتشبيه كنت محددا للحق بالصفات الثبوتية وان قلت بالامرين اي التنزيه والتشبيه
كنت مسددا اي ظفرت بطريق الهداية وكنت اماما في المعارف سيد الاجل تصديقك مسدّدا
الرسل في كل ما جاؤا به ومن قال بالاشفاع اي ومن ثبت عند التشبيه كان مشركا اي جعل
غير الحق شريكا معه في وضعه وقد ذهل عن وحدة الحق الواجب عليها ومن قال
بالافراد اي ومن وقف عند التنزيه كان موحدا اي فقد جهل بكثرة اسمائه وصفاته
فما عرف الحق حق معرفته ولما بين حال صاحب الجمع وحال المنزه والمشبه فارجا عن طريق
الرسل حذر السالكين فقال فاياك والتشبيه ان كنت ثانيا اي وان وصفته بصفات
ثبوتية واياك والتنزيه ان كنت مفردا بكسر الراء اي وان لم تثبت معه غيره ثم رجع
الى بيان جمع التنزيه والتشبيه في انفسنا فقال فما انت هو تنزيه للحق عنك بسلب
نفسك عنه من حيث امكانك واحتياجك اليه بل انت هو من حيث حقيقتك لانك
مخلوق على صفة الله وتراه اي وانت ترى الحق في عين الامور اي في ذات الاشياء
مسرحا اي مطلقا ومقيدا اي منزها ومشبها بعين ما ترى في نفسك قال تعالى ليس
كمثله شيء من حيث انه غني عن العالمين فنزه وهو السميع البصير من حيث اسمائه
ومظاهر صفاته وهو يقتضي اثبات المماثلة في السميع والبصير فشبه هذا ناظر
الى زيادة الكاف قال تعالى ليس كمثله شيء من حيث الوهيته وتعالى قدرته الى حقه وانه
فشبه وثنى وهو السميع البصير اذ لا غيره حتى يشترك معه من حيث انه كان الله ولم يكن
معه شيء فنزه وافرد اي فنزه الحق عن عدم السمع وعدم البصر وافرده فيهما بحيث

لا اشترك

لا اشترك لغيره فيهما هذا ناظر الى عدم الزيادة وانما كان قوله تعالى وهو السميع البصير
تشبيها في الاول وبالعكس في الثاني وكذا في قوله ليس كمثله شيء تنزيها في الاول
وبالعكس في الثاني لان المراد بالتنزيه والتشبيه كلاهما متغايران بالايجاب
والسلب مع اتحاد الموضوع والمحمول من جهة وتغايرهما من جهة اخرى فانه تعالى
في الحق الحق يقتضي تعقيبه بالاخر بلا فصل شيء خارج عنهما لوجوب اجتماعهما لكون
احدهما في المعنى جزءا من الاخر فلا يمكن حمل قوله تعالى في الموضعين على التنزيه مع وجود ان
الحصر فيهما وهي الضمير واللام في الخبر لئلا ينفي الجمع فما انزل الله تعالى في حق نفسه
كلاما الا وهو على طريق الجمع ولا يخفى على من اطلع معاني كلام رب العزة واسراره
ولما تم البيان في التنزيه والتشبيه اورد ما جاء من ايات القران العظيم في حق نوح م
وقومه ليظهر فضل القران على ساير الكتب المنزلة ويبين ما قال من قبل من ان
السنة الشرايع الالهية انما جاءت في حق العامة على المفهوم الاول وعلى الخصوص
على كل مفهوم من وجوه ذلك اللفظ فقال ولو ان نوحا جمع لقومه اي لقومه
الذين لم يجيبوا دعوته اذ القوم الذين اجابوه لا يحتاج في حقهم الى الجمع بين الدعوتين
اي دعوتي التنزيه والتشبيه لاجابوه من كان من شانه قبول الدعوة ولم تف الدعوة
بدون الجمع ولو جمع لهذه الطائفة لاجابوا دعوته لا بمعنى انهم اجابوا كلهم كما ان رسول
الله جمع بين الدعوتين لم يجب من لا استحقاق لقبول الدعوة كابي جهل واضرابه
فظهر ان الجمع لا يوجب اجابة الدعوة مطلقا ولم يفعل نوح ذلك كذلك لانه لم يؤت
بجوامع الكلم فدعاهم جهارا اي ظاهرا وهو دعوته قومه الى الحق بالتشبيه
ثم دعاهم اسرارا اي باطنا وهو دعوته بالتنزيه فقد دعاهم بالتشبيه والتنزيه
لكن لا على طريق الجمع لذلك اورد بثم المقتضي للتاخير والتراخي ثم قال لهم بعد الدعوة
استغفروا ربكم يعني لما علم نوح منهم انهم لا يجيبون دعوته ابدا ولا يصلون

الى المعارف الحاصلة من الاجابة وعلم ان طريق وصولهم الى ما يدعوا اليه قومه لا يكون
الا بالاستهلاك يدعوهم به ليحصل لهم هذا المقام فقال استغفروا ربكم اى اطلبوا
ستر وجوداتكم بظهور الحق بالصفة القهارية حتى يحصل لكم الوصلة الى الحق
باستهلاككم فيه لعدم قابليتكم واستعدادكم الى وصولكم الكم بغير هذا الطريق
وهو الهلاك فاذا اهلكوا فقد وصلوا كمالهم لكن لا يجد بهم نفعا العدم وقوعه
فى اوانه انه اى الله كان غفارا اى ستارا لمن طلب الستر فدعاهم بثلث دعوات
الى الباطن وهو التنزيه والى الظاهر وهو التشبيه والى الفناء فى الله وهو قوله
استغفروا ربكم ولم يف استعدادهم بقبول الاجابة بلبيك فقبلوا دعوته بالفعل
وان لم يعرفوا قبولهم وهو افناء وجوداتهم فى الله لذلك اغرقوا بالطوفان وقال رب
انى دعوت قومى اى اخبر قومه ليلا ونهارا اى تنزيها وتشبيها فلم يزدهم دعاءى الا فرارا الى
صلة الفرار محذوفة للعموم وهى من والى اذ الفرار حركة لابد له من البدء والغاية
فكان المعنى فى حق الخواص الا فرارا من وجوداتهم الى الله اى تركوها ووصلوا الى الله
فكان الابتداء الفرار وهو الستر وجوداتهم وذواتهم وغاية الحق فكان هذا الكلام
منه فى حقهم مدحا وثناء لا ذما يفهم العلماء بالله وكذلك فى حق العامة مدح
لكون ابتداء فرارهم من ذنوب انفسهم وانتهاؤه الى جناب الحق بحسب مراتبهم وذم
فى حق قوم من المشركين فذمه لفرارهم من الحق الى اللذات الحسية وذكر عن قومه
انهم تصاموا عن دعوته لعلمهم بما يجب عليهم من اجابة دعوته فعلم العلماء بالله
اى كل واحد من العلماء من اى امة كانوا ممن يسمع كلام نوح عم من اى لسان كان
علموا من وجوه نظم كلامه ما اشار اليه نوح عم فى حق قومه من الثناء عليهم بلسان
الذم فان هذا الثناء دعاء عليهم فى حق بعضهم بالمفهوم ودعاء له فى بعضهم
بالاشارة كما سنذكره وعلم اى العلماء بالله اضمر الفاعل للعلم به انهم انما لم يجيبوا دعوته

بالقبول

بالقبول لما فيها من الفرقان بين التشبيه والتنزيه والامر اى الدعوة الموجبة للاجابة
قرآن اى جمع بين التنزيه والتشبيه لا فرقان ومن اقيم من الله فى القرآن اى فى مقام
الجمع الاسمائى كنبينا محمد عم لا يصغى اى لا يميل فى دعوة امته الى الفرقان اى الى القول
الذى لا جمع فيه اى لا يدعوا امته الا بالجمع بين التنزيه والتشبيه ولاجل عدم اقامة
نوح عم فى القرآن اى فى الجمع الاسمائى لا يدعوا قومه بل بالقول الفرقانى وان كان فيه
وان كان الفرقان فى القرآن فان القرآن يتضمن الفرقان لكون الفرقان جزء
من القرآن والفرقان لا يتضمن القرآن لوجود الجزئى بدون الكل والمراد من القرآن
والفرقان اعم من ان يكون قوليا او مقاميا فان مرتبة محمد عم قرآنى متضمن اى
جامع لجميع المراتب الفرقانية من الانبياء وغيرهم كما ان القرآن القولى متضمن
لجميع الفرقان القولى من الكتب المنزلة ولهذا اى ولكون القرآن يتضمن الفرقان
ما اختص بالقرآن الا محمد عم لكونه متضمنا لجميع الفرقان المرتبى فما انزل الله القرآن
الى القرآن وهذه الامة التى هى خير امة اخرجت للناس اى اصطفيت وفضلت
بان تكونوا امة لهذا النبى لكونهم اليه فى المرتبة القرآنية فليس كمثله شئ فجمع محمد عم
الامرين التنزيه والتشبيه فى امر واحد اى فى كلام واحد فلو ان نوحا اتى بمثل هذه
الاية لفظا اجابوه لفظا فانه اى النبى عم شبه ونزه فى اية واحدة وهو قوله تعالى ليس
كمثله شئ وهو السميع البصير بل شبه ونزه فى نصف اية وهو ليس كمثله شئ لذلك قبل
دعوته وكثرت امته يوما فيوما الى يوم القيمة ونوح دعا قومه ليلا اى الى التنزيه من جهة
عقولهم وروحانيتهم فانها اى العقول غيب لا يكون الدعوة الى مقام التنزيه الا بها
ونهارا اى الى مقام التشبيه وانما لم يذكر الحرف الجار فى ليلا ونهارا للتعميم الى الظرف
والغاية دعاهم ايضا من حيث صورهم وجثتهم فانها ظاهر موجب للتشبيه وما
جمع فى الدعوة بينهما مثل ليس كمثله شئ فنفرت بواطنهم اى عقولهم وقلوبهم لهذا

الظرف مستقر

الفرقان ولخشونة طبعهم المانعة للاجابة فزادهم فرارا فظهر الفرق بين مقام المحمدية
والنوحية لان دعوة محمد عم علة تامة مؤثرة موجبة للاجابة واما دعوة نوح عم
فليست علة تامة مؤثرة بل هي جزء من علة مؤثرة لذلك اسند الشيخ رضي عدم اجابتهم
ونفرتهم اليها فكان نوح عم على النصف من الدعوة لذلك لم يؤثر وكم بين دعوة محمد عم
ودعوة نوح عم فالمقصود بيان تفاوت المراتب فمقام نوح عم مرتبة من المراتب الالهية
وهو التنزيه يظهر منه الاحكام الالهية بمقتضى مرتبته من غير نقص منها ولا زيادة عليها
على ان الزيادة نقص فعدم الجمع كمال بالنسبة اليه والجمع نقص بالنسبة الى مرتبته ومقامه
وهو تفصيل التنزيه اذ لا تفصيل في الجمع فلو كان بالجمع فقد نقص عن مقامه لعدم اتيانه
بالتنزيه على وجه التفصيل كما ان محمدا عم لو لم يأت بالجمع لنزل عن درجته فمعنى
قوله لو ان نوحا عم جمع لقومه بين الدعوتين لاجابوه اي لو كان مرتبة نوح عم مقام
الجمع لاجابوه فزال توهم النقص للعقول الضعيفة فلو جاء محمد عم في زمن نوح عم
وغيره من الانبياء لاجاب قوم هذا الزمان لجمعه بين الدعوتين ثم قال عن نفسه
اي ثم اخبر عن دعوته قومه انه دعاهم ليغفر لهم اي ليستر لهم الحق حقيقة الامر لا ليكشف
لهم وفهموا ذلك منه اي قصد نوح عم من دعوته لذلك اي لاجل فهمهم معنى الدعوة
جعلوا اصابعهم في اذانهم واستغشوا ثيابهم وهذه كلها صورة الستر التي دعاهم اليها
هذا هو المعنى الذي يفهم الخواص فاجابوا دعوته بالفعل لا بلبيك ففي ليس كمثله شيء
اثبات المثل ونفيه عند اهل الله لان وجود المماثلة عندهم اشتراك الغير في وصفه تع
فكان الكاف حرفا عندهم لاثبات المثل في صفة لا للغير وما هذا الا وهو بعينه مذهب
اهل الشرع لذلك اورد الدليل عليه بقوله وبهذا اي وبسبب كون اثبات المثل
ونفيه في ليس كمثله شيء قال اي اخبر عن نفسه انه الرسول اوتي جوامع الكلم عالم
وهو قوله اوتيت جوامع الكلم يعني ما انزل الله تع على في حق نفسه اية بل نصف اية

الا وهي جامعة بين التنزيه والتشبيه ومن جملتها قوله تع ليس كمثله شيء وهو السميع البصير
فاذا اوتي جوامع الكلم فما دعى محمد عم قومه ليلا ونهارا اي تفريقا بين الجمع بل دعاهم ليلا
في نهار ونهارا في ليل اي دعاهم بالجمع بين الدعوتين فقال نوح عم في حكمة لقومه اشار
نوح عم الى قومه في حكمة دعوته قومه يرسل السماء عليكم اي يرسل الله من عالم الارواح
عليكم مدرارا وهي اي المدرار المعارف العقلية في المعاني المعقولة والنظر الاعتباري
اي المدرار هي النظر في الاشياء للاستدلال بها على وجود الصانع ويمددكم باموال
اي بما يميل بكم اليه اي ويمددكم للحق بسبب تجلي جمالي جاذب بكم الى الحق فاذا مال بكم
اي جعلكم متوجها الى جناب الحق وهي التجليات الجاذبة اليه اي الحق رايتم صورتكم
فيه اي في الحق فمن تخيل منكم انه رآه اي الحق مما عرف ومن عرف منكم انه راى نفسه
فهو العارف فلهذا انقسم الناس من اهل الكشف الى عالم وغير عالم كما مر في فص الشيثي
وهذا كله يستفاد من وجوه الكلام يفهمه الخواص وولده اي المراد من قوله وولده
هو ما انتجه لهم نظرهم الفكري اي العلوم الحاصلة لهم بنظرهم الفكري والامر اي
ما دعا اليه نوح عم موقوف علمه على المشاهدة بعيد عن نتائج الافكار فهم عصوه واتبعوا
الى نتائج افكارهم وكانوا محجوبين عن حكمة دعوته لعدم علمهم ما اشار اليه نوح عم
ولعدم حصول هذا العلم بنظرهم الفكري الا خسارا الا ضياعا من عمرهم لصرفهم
عما لا ينبغي لان في زعمهم ان النظر الفكري يوصل الى الحق وصرفوا عمرهم في ذلك وما
عرفوا ان حكمة دعوته لا يحصل بذلك وما عرفوا زال ما في ايديهم من الملك الذي
نظرهم الفكري فما ربحت تجارتهم وما كانوا مهتدين بما بين عوام نوح عم اليه فزال
عنهم بالطوفان ما كان في ايديهم مما كانوا يتخيلون انه ملك لهم وما سبب تخيلهم
الا عدم علمهم ما اشار اليه نوح في دعوته من المفهوم الثاني وقصرهم بمقتضى
عقولهم على المفهوم الاول وتصرفهم بنظرهم الفكري ولم يعتبروا بنظر الاعتبار

وكانوا بعيدا عن طريق المشاهدة بذلك فاياك ان تقتصر كلام الله تعالى وكلام الرسول
على المفهوم الاول فان الامر ما كان على طريق المشاهدة لا على طريق النظر الا ترى
قوم نوح عم كيف كان حالهم لتقصيرهم ما جاء به نبيهم على المفهوم الاول لمقتضى عقولهم
فلا يعرفون ان ما في ايديهم ليس ملكا لهم لاتباعهم نظرهم الفكري فضلوا عن طريق
الهدى وهو طريق المشاهدة وهو اي ما كان في ايديهم من الملك ليس ملكا لهم حقيقة
بل هو ملك لله وهم مستخلفون فيه ولم ينكشف لهم حقيقة الامر ويدل على ذلك ما جاء
في المحمديين اي في حق هذه الامة وانفقوا مما جعلكم الله مستخلفين فيه فاثبت الملك
لنفسه والوكالة لهم لكونهم عالمين الامر على ما هو عليه في نفسه فانزل الله كلامه في حقهم
على الحقيقة وفي نوح عم اي وجاء في حق قومه الا تتخذوا من دوني وكيلا فاثبت الملك
لهم والوكالة لله فيه اي في الملك فاخرج الله كلامه في حقهم على تخيلهم لا على الحقيقة
فلما مكروا الله مكر الله معهم فاما المحمديون فلما عرفوا بالكشف صدقهم لله وما مكر معهم
في ان ما في ايديهم من الالات البدنية والاولاد والاموال ليس ملكا لهم فهم المحمديون
مستخلفون فيه اي فيما ايديهم فالملك لله في الحقيقة وهو وكيلهم فالملك لهم اي الحق
وكيل المحمديين والملك لهم لانهم لما جاء في حقهم وانفقوا فقد اثبت التصرف لهم في ملك
الحق ولما اخبر الله بهم عن معاملته مع قوم نوح عم بقوله الا تتخذوا من دوني وكيلا
دعاهم الى طريق المشاهدة وفي حق المحمديين معناه استخلفوني فيما كنتم مستخلفين
فيه واتركوا تصرفكم في ملكي من الانفاق وغيره واثبتوا الي التصرف كما اثبت لكم
بقولنا وانفقوا فان ذواتكم وصفاتكم وافعالكم كلها لي في الحقيقة وانتم مستخلفون
فيها فهو مالك الملك كلها وهو عزل الوكيل فكانت هذه الاية مكرا في قوم نوح وامرا
في حقنا الى الفناء في الله فجاء المستخلف في حقنا صريحا بفتح اللام وضمنا بكسر اللام
نحن جعلنا الحق مستخلفا بفتح اللام بامر الله باثبات الملك كله لله في ضمن قوله تعالى

الا

الا تتخذوا فكنا وكيله بقوله وانفقوا وكان وكيلنا بقوله الا تتخذوا مجازا لانا لنا
والملك لهم فلا لان هذه الاية ما جاءت في حقهم الا لاثبات الملك لهم والوكالة لله
على زعمهم فالحق لا يكون وكيلا منهم اذ الوكالة باستخلاف الموكل فهم لم يجعلوا الحق
مستخلفا فيما بين ايديهم فظهر ان الضمير في قوله وكيلهم يرجع الى المحمديين وبعضهم
قال يرجع الى قوم نوح وهو صحيح لكن الاول انسب بالمقام وهذا هو المعنى الذي
يفهمه العلماء بالله لذلك نصبوا انفسهم بامر الله لارشاد العباد الى مثل هذه المعاني
الشريفة والعلوم الحقيقية من لطايف القران واسراره التي لا تحصل الا بطريق التصفية
وذلك اي كون الملك للمحمديين والحق وكيلهم او كون الملك لقوم نوح عم والحق وكيلهم
على تقدير ارجاع ضمير وكيلهم الى قوم نوح عم او قوله الا تتخذوا من دوني وكيلا
ملك الاستخلاف وهم الذين جعلوا الحق مستخلفا في ملك الحق الذين جعلهم الحق
مستخلفين فيه وهذا هو معنى ملك الاستخلاف الذي يسر الله لعباده الكمل وهم الذين
افنوا افعالهم وصفاتهم وذواتهم كلها في الله ولم يروا شيئا لانفسهم حتى تصرفوا فيه
فتركوا الحق يتصرف لهم في ملكه وبهذا اي وبسبب ملك الاستخلاف كان الحق مالك
الملك كما قال الترمذي اي الموكل مالك التصرف في الوكيل بجعله وكيلا فكان الحق
مالكا للملك في اصطلاح اهل الله في ملك الاستخلاف ومكروا اي قوم نوح عم بنوح مكرا
كبارا لان الدعوة اي دعوة الانبياء الى الله مكر بالمدعو اي قومه لانه اي الله وهو
المدعو اليه ما عدم من البداية فهي ما يعبدونه من الاصنام اذ لا ينكر احد وجود
الحق وربوبيته وانما وقع الغلط في تعيينه واضافة ربوبيته فبعضهم اضافها
الى انفسهم وبعضهم الى الاصنام او غير ذلك والانبياء يدعون قومهم من هؤلاء
وهي البداية فلا عدم للحق من هؤلاء فيدعو الى الغاية ادعو الى الله على بصيرة وهو
معبود بالحق فهذا اي الدعوة من البداية الى الغاية ذكر الاشارة باعتبار القولين

المكر على بصيرة لعلمهم بما يدعونهم فكان دعوة الانبياء وان كان مكرا لكنه على بصيرة
حتى واقع فنبه يعني لما دعا نوح ع قومه من البداية الى الغاية نبه ان الامر له كله
لكون دعوته يشير ذلك وهو استغفروا ربكم حيث اضاف الرب الى كل واحد منهم
اي استروا كل واحد منكم ربكم الخاص بكم فنبه ان هوية الحق بالربوبية سارية في كل
موجود ومكروا بسبب ذلك فاجابوه مكرا كما دعاهم يعني لما نبه نوح ع في دعوته لقومه
مكرا اجابوه مكرا كما دعاهم جزاء عن مكره لانه وان دعاهم الى الله من حيث اسمائه لكنه نبه في دعوته
ثبوت الحق في كل موجود فكان الدعوة من حيث الاسماء مختفية مستورة بهذا التنبيه
فلما علموا منه ذلك مكروا فقالوا فالحق معنا ومع اصنامنا فنحن على دعوتك لم نترك
اصنامنا بل نعبدون الحق في صورة اصنامنا لكون الحق ظاهرا في اصنامنا فلم يعلموا
دعوة النبي بسبب التنبيه فاجابوه مكرا فجاء المحمدي للدعوة والمراد منه محمد ع وانما جاء بياء
النسبي اشارة الى ان الداعي هو الروح الظاهر في صورة جسد المحمدي وهو الروح الجزئي
المنسوب الى الروح الكلي لا الروح الكلية المحمدية وعلم هذا المحمدي قبل ان يؤمر بالدعوة
ان الدعوة الى الله ما هي من حيث هويته وانما هي من حيث اسمائه فصدق الله فيما علم
فقال يوم نحشر المتقين الى الرحمن وفدا الوفد جمع وافد وهو الوارد على شخص رسولا
اي الحاضر عنده فجاء بحرف الغاية وقرنها بالاسم فعرفنا ان العالم كان تحت حيطة
اسم الهي اوجب ذلك الاسم عليهم اي على اهل العالم كلهم ان يكونوا اي اهل العالم
متقين حافظين محترزين عبادة غير هذا الاسم الالهي من الاسماء التي تحت
حيطته فما مكر قوم محمد ع لانعدام موجب المكر وهو التنبيه في الدعوة الى هوية الحق
فدعى قومه الى الله من حيث اسمائه بلا تنبيه الى الهوية فما مكر في الدعوة حتى اجابوه مكرا
بخلاف دعوة نوح ع ولو دعا قومه بمثل هذه الدعوة لاجابوه بلا مكر وكم بين الدعوتين
وما علم الدعوة مثل ما علم محمد ع فلا يدعو مثل ما دعاه محمد ع فكانت لغاية

سل

كل قوم بحسب دعوة نبيه فقالوا بعضهم لبعض في مكرهم مع نوح ع لا تذرن آلهتكم
ولا تذرن ودا ولا سواعا ولا يغوث ويعوق ونسرا كل ذلك اسماء الاصنام
والالهة شاملة لها وانما قالوا ذلك فانهم اذا تركوهم جهلوا من الحق على قدر ما تركوا
من هؤلاء وانما لزمهم الجهل من هذا الترك لانهم حصروا التقرب الى الله والعلم به الى هذه
الاصنام لذلك قالوا ما نعبدهم الا ليقربونا فليس في شانهم عرفان بغير هذه الطريقة
فلم يقبلوا دعوة النبي ع البتة حرزا عن الجهل فان للحق في كل معبود وجها وهو اسم
جزئي من اسماء الله داخل تحت حيطة الاسم الجامع بربه ذلك المعبود يعرفه اي وجه
للحق من عرفه اي الحق وهو مرتبة الكاملين ويجهله اي الوجه من جهله اي الحق وهم
لا يعرفون الحق ولا الوجه لكنهم قالوا ذلك عن جهل مكرا منهم ع وانما قال في كل معبود
ولم يقل في كل موجود مع ان وجه الحق لا يختص بالمعبود اشارة الى ان كل موجود معبود
اما بشخصه او بنوعه او بجنسه فما جاء في حقهم الدعوة من عبادة الارباب الجزئية
الى الاسم الجامع وجاء ذلك في المحمديين وقضى ربك فان رب محمد ع وهو الاسم الجامع
الا تعبدوا الا اياه اي حكم بالعلم الازلي ان العبادة في اي معبود كانت لا يكون
الا اياه لا الى غيره في الحقيقة وان كان الى غيره صورة فكانت العبادة في صورة
الاصنام الى الله حقيقة والى الاصنام صورة بالنص الالهي لكن مثل هذه العبادة
غير مقبولة عند الله بالنص الالهي كما ان العبادة لا يكون الا لوجه الله بالنص
اينما تولوا فثم وجه الله لكن الصلوة لا يجوز بالنص الا بالتوجه الى الكعبة فما جاء نوح ع
بمثل هذا الحكم حتى لا يعبد قومه الاسماء الجزئية فان ربوبية الرب بحسب مربوبه فالعالم
بالله اي بالاسم الجامع يعلم من عبد بضم العين وفي اي صورة ظهر حتى عبد فانه يرى
الوجه المطلق اي الاسم الجامع في الوجه الخاص ويعبده فيه واما الجاهل فعبادته عن جهل
ولا يعلم اي شيء يعبد ويعلم ان التفريق والكثرة الاسمائية بالنسبة الى الاسم الجامع

وهو قوله قل ادعوا الله او ادعوا الرحمن ايا ما تدعوا فله الاسماء الحسنى كالاعضاء
في الصورة المخصوصة وكالقوى المعنوية في الصورة الروحانية يعني ان جميع الاسماء والصفات
امور مجتمعة في حضرة الذات الالهية كاجتماع اجزائنا في صورنا المحسوسة كاجتماع
قوى ارواحنا في صورها من العقل والوهم والفكرة وغير ذلك فمن شهد حضرة الجمع
فقد شاهد فيها جميع الاسماء مجتمعة وعبد جميعها من حيث الجمعية لا من حيث الانفراد
فانه لا يصلح ان يكون معبودا فاذا كان كثرة الاسماء بالنسبة الى حضرة الجمع متصلة كاعضائنا
لا امورا منفصلة فما عبد غير الله في كل معبود لان الاسماء عين المسمى من وجه ولا يعرف
هذا الا من عرف الحق بالمشاهدة فاذا كانت العبادة في كل معبود الى الله لا الى غير الله
كانت مرتبة العابدين متفاوتة فالادنى اي فادنى العابدين مرتبة من تخيل بانتساب الالوهية على
فيه اي في معبوده الالوهية يعني لا يعلم يقينا انه مظهر الاسم الالهي ولا يصدق انه اله
بل يتخيل فلولا هذا التخيل ما عبد الحجر ولا غيره اذ لا سبب للعبادة لمثل هذا غير التخيل لانه
جماد لا تاثير له لشيء اصلا يعلم عابده انه ليس باله فما عبد الحجر الا للتخيل ولهذا اي ولاجل
كون عبادة الحجر للتخيل لا لغيره قال الله تعالى لنبيه عم الزاما للعابدين للكفرة وافحاما
لهم اليه قل سموهم فلو سموهم لسموهم حجرا او شجرا او كوكبا ولو قيل لهم من عبدتم لقالوا
نعبد الها بالنكرة لعدم علمهم بتعينه الا بالتخيل وزعمهم ان الارباب متفرقة لا مجتمعة
في الحضرة الواحدية المعبودة لكل العابدين وما كانوا يقولون نعبد الله ولا الاله
فلم يتخيلوا الالوهية لقالوا عند السؤال نعبد الله او نعبد الاله بالاسم الجامع المعرف
والمعين للمعبودية للكل فاذا قالوا الها بالنكرة المجهولة علمنا انهم ما عبدوه هم
الا لتخيل الالوهية والاعلى اي واعلى العابدين ما تجلى اي لا يتخيل فيه الالوهية بل قال
هذا مجلى الهي ينبغي تعظيمه على كل احد كما اذا سئلنا لم صليتم الى الكعبة قلنا هذه ما اعظم
مظهر من المظاهر الالهية فعظمناها لاجل ذلك واما عبادتنا فلا يكون الا لله

في اي مظهر كان لا من حيث كونه في ذلك المظهر فلا يقتصر هذا العابد عبادته للحق
في مظهر دون مظهر بل يعبد من حيث ظهوره في جميع المظاهر لعلمه بالله وباسمائه فالادنى
اي ادنى العابدين صاحب التخيل عطف بيان اذا سئل وقيل اذا كان حجرا لاي شيء عبدتموه
يقول في جوابه ما نعبدهم الا ليقربونا الى الله زلفى وهم المشركون اي قربا والاعلى العالم
اي يخبر عن مشاهدته على ما كان عليه الامر مخاطبا لصاحب التخيل ويقول انما الهكم
اله واحد ظاهر في جميع المظاهر لا الهة متعددة متفرقة فله اسلموا لا الى غيره اي انقادوا واعبدوه من انقادوا
حيث ظهر اي في اي مظهر ظهر فلا تقصروا مظاهره الى اصنامكم واعلموا ان جميع الاشياء
كلها مظاهره واعبدوه من حيث ظهوره في جميع المظاهر ولما فرغ عن ذكر ما وجب عليه
اراد ان يشرع في بيان اشارات نوح عم في دعايته لقومه واورد آية مناسبة لما قبلها في المعنى
ليبني عليها بيان اشاراته عم فقال وبشر المخبتين الذين خبت نار طبيعتهم اي طفئت فقالوا
الها ولم يقولوا طبيعة يعني كانت طائفة من عباد الله طفئت نار طبيعتهم بحيث لا يصدر
منهم من الاثار الطبيعية شيء فظهر لهم من كل طبيعة الصفات الالهية والانوار الذاتية
فغابوا عن طبايع الاشياء ولم يميزوا الاله والمالوه ولم يروا المالوه ولم يدركوا الطبايع
فاذا سئلوا عنها اخبروا عما شاهدوا من اثار الالوهية فقالوا الها ولم يقولوا طبيعة
اي حجرا او شجرا او غير ذلك من الطبايع ولا يقولون مجلى الهي ينبغي تعظيمه اذ لم يروا
غير الاله شيئا بغلبة تجلي الذات حتى اخبروا عن اسمائها واذا قالوا الها اشار نوح عم
في دعايته لقومه الى هذه الطائفة الشريفة وجمع في الدعوة مع قومه للمناسبة الصورية
بينهما في اسناد الالوهية الى الطبايع فدعاؤه عم بالمفهوم الاول على المشركين
وبالمفهوم الثاني على هذه الطائفة الشريفة يعني هذه الدعوة تدل على كلتيهما بحسب
الدلالتين فلما لم يقول المخبتون الطبيعة بل قالوا الها وقد اضلوا كثيرا اي المحجوبين
من اهل العالم كما ضل من يعبد الاصنام بقولهم لا تذرن الهتكم اي صيرهم

حيرة

اي اعطاهم حيرة الجهل بقولهم الها في تعداد الواحد بالوجوه والنسب فلا يعلمون ان
الههم واحد حقيقي والكثرة النسبية كاعضائنا في صورنا المحسوسة فتحيروا في علمه فوقعوا
في علمه فوقعوا في حيرة بسبب استماع كلامهم فكانوا اي المتحيرين ظالمين بوجهين ظالم لانفسهم
باطفاء مقتضيات انفسهم من الهوى بالمجاهدة وظالم لغيرهم بايقاعهم في حيرة الجهل
بسبب قولهم الها ولم يقولوا طبيعة فدعا لهم نوح ع بذلك على زيادة حيرتهم في العلم بقوله
ولا تزد الظالمين لانفسهم فكان المراد من الظالمين في دعاء نوح ع هم الظالمون في قوله تعالى
فمنهم ظالم لنفسه لذلك وصف بقوله المصطفين الذين اورثوا الكتاب وهو قوله تعالى
ثم اورثنا الكتاب الذين اصطفينا من عبادنا فمنهم ظالم لنفسه ومنهم مقتصد ومنهم
سابق بالخيرات فهم اي الظالمون لانفسهم اول الثلثة فقدمه على المقتصد والسابق
فكان الظالمون لانفسهم اكمل الناس واعرفهم فاشار نوح ع في دعائه لقومه بلسان الذم
الى هذه الطائفة فقال ولا تزد الظالمين لانفسهم الا حيرة في العلم حتى لا يقولون الها
ولا يتحيروا القوم في تعداد الواحد بالوجوه فدعا نوح ع لهذه الطائفة ازديا الحيرة
في العلم بالله بصورة الضلال وهو ما دعى به المحمدي بقوله زدني فيك تحيرا فان ازديا
التحير في الله لا يكون الا عن زيادة العلم وهو في حق الظالمين لانفسهم من امة محمد ع
بلسان المحمدي وجاء ما اشار نوح ع في حق قوم موسى ع في قوله كلما اضاء لهم اي كلما تجلى
الله لهم باسمه النور مشوا فيه اي ذهبوا علما بسبب ضياء هذا النور الى حضرة جنابه واذا اظلم
عليهم اي اذا انقبض منهم ضياؤه وخفي عليهم لظهور التجلي الجلالي عليهم قاموا حيارى
فكلما ازدادوا علما ازدادت حيرتهم هكذا حالهم الى اخر عمرهم كل ذلك اول الثلثة
من كل امة لا تختص امة دون امة فلما انجر كلامه الى الحيرة وكان مقام الحيرة اعلى المقامات
واشرفها شرع الى بيان مرتبة الحائر واحواله فقال فالحائر له الدور والحركة الدورية
حول القطب عينه الذي مدار الوجود عليه وهو الحقيقة المحمدية قطب العالم فالوجود دوري

فاذا دار الحائر حول القطب فلا يبرح منه اي لا يزال ولا ينفك من القطب لانه انما
تولى بري وجه الله في دايرة الوجود ويرى ان مطلوبه معه في كل موجود وهو مقام الواصلين
من اهل الله وصاحب الطريق المستطيل مائل خارج عن المقصود طالب ما هو فيه اي في نفسه
في خارج وزعم انه يصل الى مطلوبه بمجرد اعيان المظاهر فهو صارف عمره فيما لا يمكن حصوله
صاحب خيال اليه اي الى الخيال غايته فهو يصل الى ما يتخيله نفسه لا الى مطلوبه فله
اي لصاحب الطريق المستطيل من والى وما بينهما اي له ابتداء وانتهاء ومسافة فابتداؤه
من نفسه وانتهاؤه الى خياله ومسافته ما بينهما فلا يوصل الى مطلوبه بهذا الطريق وهي
طريق العابدين من اهل الظاهر فهم ليسوا من الحائرين الذين نحن في بيانه وصاحب الحركة
الدورية لا بدء له في حركته فيلزمه من نصب باضمار ان ولا غاية لمشاهدة مطلوبه في كل
مظهر ولا نهاية للمظاهر فلا غاية لصاحب هذه الحركة فيحكم عليه الكناية عن الانتهاء فله اي لصاحب
الحركة الدورية الوجود الاتم اي الاحاطة بمراتب الوجود كلها فهو يشاهد مقصوده فيها وهو الموتى
جوامع العلم والحكم وهو محمد ع تمام الحيرة جامع لجميع الحقائق الالهية والحكم الربانية فاشار
نوح ع في دعائه الى هذا المقام بقوله الا ضلالا ثم رجع الى الاشارات بقوله ع في حق قوم نوح ع
مما اي من اجل خطيئاتهم فهي التي خطت اي ساقت بهم وهي مجاهدتهم في السلوك بالتعدي
حدودا وامر انفسهم فغرقوا بسبب ذلك في بحار العلم بالله وهو اي بحار العلم الحيرة فادخلوا
نارا اي في نار المحبة في عين الماء وهو العلم وجاء كون النار في الماء في المحمديين واذا البحار سجرت
سجرت التنور اذا اوقدته فكان المحمديون داخلين نارا في بحار العلم بالله فاذا دخلوا نارا
في عين الماء فلم يجدوا هذا القوم في وقت ادخالهم النار في عين الماء لهم اي لانفسهم من دون
الله انصارا فكان الله في ذلك الوقت عين انصارهم لانهم لم يروا في ذلك المقام الا اثار
الالوهية لانهم يشاهدون الحق في جميع المظاهر فلم يروا غيره شيئا وهذا هو المعنى
العينية فاذا كان الله عين انصارهم فهلكوا فيه اي في الله الى الابد فلم يخرجهم من هذا المقام

مطلب في بيان الحيرة والى بدين الظاهر

الى عالم بشريتهم فلو اخرجهم الى السيف بكسر السين سيف الطبيعة اي الى ساحل طبيعتهم
لنزل بهم عن هذه الدرجة الرفيعة لغيبة محبوبهم بظهور الطبايع وان كان الكل اي وان كان
كل واحد من العالم مختصا لله وقايما بالله بل كل واحد منهم في نظر هذا الشخص هو الحق لغيبة
نسبة الاشياء بظهور نور الحق كخفاء النجوم بطلوع الشمس فلا اثر ولا نور ولا وجود للنجوم
عند من نظر الى الشمس لا في الواقع او يجد كل صنف اي هو مظهر الحق قال نوح ع في دعائه رب انك
الهي فان الرب له الثبوت في الربوبية والاله يتنوع بالاسماء وهو اي الاله كل يوم هو في شان
لا ثبوت له فاراد بالرب ثبوت التلوين اذ لا يصح الا هو اي لا يصح الترقي في السلوك الا بالثبوت
في التلوين وهو تلوين في الاسماء وهو اعلى من التمكين فيها فالنداء نوح ع في دعائه الى ما يعطي
هو هذا المقام له اذ لا يقضي الحق حاجة الا على ايدي هذا الاسم لا تذر على الارض يدعو عليهم
ان يصيروا في بطنها لئلا يضلوا عباد الحق ويصلوا الى مطلوبهم في بطن الارض وهاء كون
الحق في بطن الارض وفي بطن جميع الاشياء في المحمدي لو دليتم بحبل لهبط على الحق لما في السموات
وما في الارض فاذا كان الحق في باطن الارض المعنوي والصوري فاذا دفنت فيها بالموت
الارادي فانت فيها مع الحق وهي ظرفك فاشار نوح ع الى هذا المقام الاعلى والى اهله
من المؤمنين كما اراد بالمفهوم الاول الكافرين وجاء دفنك في الارض والاخراج منها بعد الدفن
في قوله تع وفيها اي في الارض نعيدكم بالموت الارادي ليوصلكم الى الحق ومنها نخرجكم تارة اخرى
حتى تظهر وتنشر وترشد عبادي الى الحق واشار بقوله لاختلاف الوجوه فان الاعادة لها
وجه والاخراج له وجه فاختلاف الوجوه اقتضى ذلك ثم رجع الى اية نوح ع فقال من الكافرين
اي لا تذر على الارض من الكافرين الذين استغشوا ثيابهم اي الذين ستروا وجوداتهم بوجود
الحق وجعلوا اصابعهم في اذانهم وجعل الاصابع في الاذان في حقهم عبارة عن مباشرة
اسباب افنائهم قويهم القاهرة حتى لا يسمعوا غير الحق كما ان الكفار تصامموا حتى لا يسمعون
الحق وانما فعلوا ذلك طلبا للستر اي لاجل طلبهم الستر من نوح ع فالمؤمنون طلبوا ستر

وجوداتهم

وجوداتهم بوجود الحق في الارض المعنوية وهي باطن الملك كلها كما ان الكافرين طلبوا ستر
وجوداتهم بوجود الحق في الارض الصورية فتجلى الحق لهم بالقهارية وانما طلبوا الستر
لانه اي لان نوحا ع دعاهم ليغفر لهم والغفر الستر ففهموا منه كل واحد منهم على حسب
ما يليق بحالهم فطلبوا الستر على حسب فهمهم فدعا عليهم على حسب طلبهم ديارا
اي لا تذر من طالب الستر من المؤمنين والكافرين احدا حتى تتم المنفعة كما عمت الدعوة
المؤمنين والكافرين فان منفعة الدعوة الايصال الى المدعو اليه وهذه المنفعة وان حصل
للكفار لكن لم ينتفع لعدم وقوعه في اوانه فلما دعا نوح ع من الحق استهلاك قومه عرض على الحق
سبب دعائه عليهم فقال انك ان تذرهم اي تدعهم وتتركهم على حال بشريتهم على الارض
يضلوا عبادك اي يحيروهم فيخرجوهم من العبودية الى ما فيهم من اسرار الربوبية فينظرون
انفسهم بسبب خروجهم من عبوديتهم اربابا بعد ما كانوا عند نفوسهم عبيدا فاذا كان
كذلك فهم العبيد الارباب ولا يلدوا اي ما ينتجون ولا يظهرون الا فاجرا اي مظهرا
ما ستر على البناء للمفعول اي مظهرا ما ستره الحق من الربوبية في مظاهره كفارا اي ساترا
ما ظهر بعد ظهوره فيظهرون ما ستر من الربوبية ثم يسترون بعد ظهوره بحسب اقتضاء المقام
من الربوبية والعبودية حتى تكلموا تارة عن وحدة الوجود واثارها واحكامها من الربوبية
ويظهرون للسامعين اسرار الربوبية فيهم وتارة تكلموا من الكثرة والعبودية فيحار
الناظر السامع بكلامهم فلا يعرف الناظر قصد الفاجر قصد المظهر لما ستره الحق
من الربوبية في فجوره اي في اظهاره سر الربوبية ولا الكافر في كفره ولا قصد الساتر
في ستره والشخص واحد والحال ان المظهر والساتر واحد كيف يناقض نفسه
فلما دعاهم الحق ليغفر لهم اي ليسترهم ودعا عليهم بالستر دعا لنفسه ولاتباعه
بالستر وهو عين ما دعاهم اليه فنوح ع ما اراد لغيره الا ما يريد لنفسه فكان دعاؤه
عليهم لله لا لمرادات نفسه من الانتقام وغيره ولو كان لمراد نفسه لما دعا لنفسه

بمثل ما دعا عليهم بقوله رب اغفر لي اي استرني واستر من اجلي عطف تفسير
لقوله اي استرني اي استر ذاتي من اجلي بان ازاد ذاتك حتى تنالك فيك ابدا كما يهلك القوم فيك
ابدا بدعائي عليهم فدعا عليهم بالستر لئلا يضلوا عباده ودعا لنفسه بالستر كي يجهل
قدره لان مجهول القدر من اجل علو المرتبة فيجهل مقامي وقدري بحيث لا يطلع احد
غيرك على مقامي ولا يصل اليه كما جهل قدرك في قولك وما قدروا الله حق قدره فدعا
لنفسه من الله مقاما مختصا بالله حتى اتحد معه فيه بحيث لا يسعه غيره وذلك من علو همته
لنفسه ولوالدي من كنت نتيجة عنهما وهما العقل والطبيعة ولمن دخل بيتي اي قلبي وهو القوى
الروحانية مؤمنا اي مصدقا بما يكون فيه اي في القلب من الاخبارات الالهية وهو اي ما يحصل
في القلب ما حدث اي اخبرت به انفسها اي انفس النفوس وتانيث الضمير باعتبار النفوس وللمؤمنين
من العقول والمؤمنات من النفوس ولا تزد الظالمين ما هو ذو من الظلمات اهل الغيب عطف
بيان للظالمين المكتنفين خلف الحجب الظلمانية الا تبارا اي هلاكا فيك فلا يعرفون
نفوسهم لشهودهم وجه الحق دونهم اي من دون انفسهم وما اشار اليه نوح في دعائه
بالتبار جاء في المحمديين كل شيء هالك الا وجهه والتبار الهلاك فالظالمين ههنا غير
ما ذكر في الاول وهذا اعلى من الاول لذلك دعا في حق الاول بزيادة الحيرة بقوله الا
ضلالا اي حيرة فهم المتحيرون والحيرة من بقاء الوجود وفي الثاني بزيادة الهلاك
بقوله الا تبارا فهم الهالكون المتخلصون عن قيد الحيرة اذ لا وجود لهم بسبب هلاكهم فيه
فهما على من الاول في مقام الفناء وان كان الاول اعرف في مقام العرفان هذا كله
ما وقفت عليه من اسرار نوح ع ومن اراد ان يقف بتمامه على اسرار نوح ع فعليه
بالترقي في فلك نوح وهو الشمس وهو الوقوف على اسرار نوح او فلك نوح مذكور في
التنزلات الموصلية لنا فاته ما ذكرناه من اسراره ثمة لم نذكره هنا **فص حكمة قدوسية**
في كلمة ادريسية اي حكمة تقديس الله تعالى عن كل ما لا يليق بحضرته مودعة في روح هذا

النبي وفي التقديس مبالغة ليست في التسبيح فتنزيه ادريس ع اشد من تنزيه نوح
لذلك لم ينم ستة عشر سنة ولم يأكل حتى بقي عقلا مجردا او فالط الارواح المجردة
والملائكة ورفعه الله تعالى مكانا عليا ولما كان العلو من لوازم التقديس وكان معرفة
التقديس على التفصيل موقوفة على معرفة العلو وقال الله تعالى في حق ادريس ع ورفعناه
مكانا عليا شرع في بيان العلو فقال العلو بتشديد الواو نسبتان لا يمكن تصور العقل
بدون اضافة الى شيء اخر لكون النسبة جزءا من مفهومهما علو مكان وعلو مكانة فعلو
المكان قوله تعالى في حق ادريس ع ورفعناه مكانا عليا واعلى الامكنة بعلو المكانة المكان
الذي يدور عليه رحى عالم الافلاك وهو فلك الشمس وفيه مقام روحانية ادريس ع وتحته
سبعة افلاك وفوقه سبعة افلاك وهو اي فلك الشمس الخامس عشر وهو قلب الافلاك لذلك
كان وسط الافلاك فالذي فوقه فلك الاحمر وفلك المشتري وفلك كيوان وفلك المنازل
والفلك الاطلس المتحرك بالحركة اليومية فلك البروج عطف بيان للفلك الاطلس وفلك
الكرسي وفلك الكوني والذي دونه فلك الزهرة وفلك الكاتب وفلك القمر وكرة الاثير
وكرة الهواء وكرة الماء وكرة التراب وتفصيل ذلك مبين في علم اخر علم الهيئة ولذلك
اكتفى بذلك الاجمال ولم يفصلها فابقيناه على ذلك فمن حيث هو اي فلك الشمس قطب
الافلاك رفيع الامكنة بعلو المكانة ففلك الشمس اعلى الاماكن بعلو المكانة لا بعلو المكان
فقولنا رفيع الامكنة خبر حذف المعلم به فكان هو اي ادريس ع رفيع المكان الذي اعلى
الاماكن بعلو المكانة اي كان ادريس عاليا بعلو المكان لا بعلو المكانة اذ المكانة وصف
لمكانه لا له اذ ما يثبت بالنص الالهي لادريس ع الا علو المكان لا علو المكانة ولا يلزم
من ثبوت علو المكانة ولا يلزم من ثبوت علو المكانة لمكانه ثبوتها له فلم يثبت له علو
المكانة بالنص واما علو المكانة فهو لنا بالنص الالهي اعني المحمديين قال الله تعالى وانتم
الاعلون والله معكم في هذا العلو وهو يتعالى عن المكان لا عن المكانة ولما قال والله معكم

علمنا أنّ المراد من قوله وانتم الاعلون اثبات علوّ المكانة لنا لتعاليه عن المكان
دون المكانة ولو كان المراد علوّا بالمكان لزم اثبات ما هو من خواص الاجسام الحيزية
عن ذلك فعلوّ الحقّ لا يكون الّا بالمرتبة وعلوّنا قد يكون بالمكان وقد يكون بالمكانة وقد يكون
بهما ولمّا خافت نفوس العمّال هنا يعني لمّا علم الحقّ تع انّ نفوس العمّال خافت بسبب هذه الاية
ان لا يكون لهم نصيب من العلوّ المكاني لانه لمّا اتبع الخطاب بقوله والله معكم علموا انّه
ليس المراد العلوّ المكاني الّذي نتايج اعمالهم فكانوا خارجين عن الخطاب فضاعت اعمالهم
فخافوا فلمّا خافوا اتبع المعيّة بقوله ولن يتركم اعمالكم لازالة خوفهم وتسليهم فالعمل
يطلب المكان كما في ادريس عم تدركت بشرية بالرياضات والاعمال الصالحة حتى رفعه الله
مكانا عليّا جزاء عن اعماله ولم يكن له علوّ المكانة بالنصّ لما انّ ذلك بالفناء في الحقّ
وادريس لم يكن له الفناء فما جمع الحقّ له بين الرفعتين بالنصّ والعلم يطلب المكانة فمن كان
عليّا بالعلم فله علوّ المكانة ومن كان عليّا بالعمل فله علوّ المكان فجمع الحقّ لنا بين الرفعتين
بالنصّ علوّ المكان بالعمل وعلوّ المكانة بالعلم هذا الجمع في الدار الاخرة فانّ علوّ المكانة
يختصّ بولاة الامر وان كان اجهل الناس فعلمنا انّ العمل يطلب علوّ المكان في الدار الاخرة
وعلمنا انّ العلم يطلب كذلك فمن كان عليّا منّا في الدار الاخرة بالعلوّ المكانة فهو عليّ
بعلوّ المكان اذ لا يحصل العلم الحاصل من الفناء في الحقّ الّا بالعمل الموجب له الّا المجذوبين
وليس كلّ من كان عليّا بالمكان عليّا بالمكانة كالزّهاد فانّهم في اعلى الجنان وليس لهم
علوّ المكانة لانّ اعمالهم لا لطلب العلم بالله بل لطلب المكان العليّ فاعطى الله مرادهم
على حسب طلبهم ولمّا قال ع والله معكم اثبت لنفسه ما اثبت لنا وهو العلوّ بالمكانة فجعلنا
شريكا لنفسه في اسم العليّ فكان علوّه تبعا بالمكانة كعلوّنا فلزم تنزيه اسمه عن الاشتراك
فاورد الشيخ آية التنزيه بقوله ثمّ قال تنزيها للاشتراك بالمعيّة سبّح اسم ربّك الاعلى
عن هذا الاشتراك المعنوي اي الاشتراك الذاتي بمعنى انّ العلوّ كما يثبت الحقّ لذاته

مطلب افضلية العلم على العمل

كذلك يثبت الحقّ المكانة لذاتها وهذا هو المفهوم من الاية السابقة فلمّا قال سبّح
اسم ربّك الاعلى علم انّ علوّه تع لذاته وعلوّ الموجودات كلّها لا لذاتها بل العلوّ له تع كله
حيث ظهر وغيره على بعلوّه فلا يقع اشتراك غيره معه في علوّه باشتراك المعنوي بل الاشتراك
في العلوّ لا يكون الّا لفظا ومن اعجب الامور كون الانسان اعلى الموجود ان اعني الانسان
الكامل وهو روح الاعظم المحمّدي مظهر الاسماء وما نسب اليه العلوّ الّا بالتبعيّة امّا
بالنسبة الى علوّ المكان وامّا بالنسبة الى علوّ المكانة وهي المنزلة لانّ العلوّ نسبة لا يظهر
نسبة الى شيء الّا بالاضافة الى شيء آخر اعلى فما يحدث العلوّ في شيء الّا بالتبع الى علوّ
المكان او الى علوّ المكانة واذا كان الانسان مع كونه اعلى الموجود يحتاج في ظهور علوّه
الى المكان والمكانة اذ لا ينسب اليه العلوّ الّا بعد الظهور بالعلوّ ولا يظهر العلوّ الّا بالنسبة
الى المكان او المكانة فما كان علوّه لذاته وهو الله تع وحده لا يشترك فيه معه غيره فهو العليّ بعلوّ
المكان اي كما انّه ينسب اليه العلوّ الذاتي من غير اضافة وتبعيّة الى شيء آخر كذلك ينسب اليه
العلوّ بتبعيّة المكان والمكانة فيقال وهو العليّ بعلوّ المكان والمكانة كما يقال هو العليّ
بعلوّ الذاتي ومعنى علوّه بعلوّ المكان والمكانة كونه تع تابعا اليهما في اظهار هذا الاسم
فيهما لكونهما دليلين على علوّه الذاتي فعلوّ المكان دليل على علوّه الذاتي من حيث الظاهر
فيستدلّ به بانّه ليس كلّ ما كان عليّا في الظاهر الّا وهو اثر من علوّه الذاتي فهو عليّ
بالذات على كلّ ظاهر وعلوّ المرتبة دليل على انّه لا عليّ في الباطن من المراتب الّا وهو عليّ
بعلوّه فالعلوّ للممكنات اختصاص من الله تع يعطي الله لمن يشاء لاظهار كمالات هذا
الاسم منه لا من مقتضيات الطبيعة فالعلوّ لهما من حيث الظهور وان كان لله بحسب
الذات ومعنى اتباع الحقّ في العلوّ الى المكان والمكانة توجّهه اليهما في اظهار هذا الاسم فيهما
المعنى يجوز ان ينسب اليه العلوّ المكاني والمكانة والى ذلك اشار بقوله فما كان علوّه لذاته فهو العليّ بعلوّ
المكان ولم يقل فهو العليّ بالمكان لانّ فيه اثبات الجلوس تعالى عن ذلك فلا يتعالى عن علوّ

بالاشتراك

المكان بل يتعالى عن نفس المكان واشار اليه فيما سبق بقوله وهو يتعالى عن المكان ولم يقل
يتعالى عن علو المكان فعلو المكان للحق ثابت بالنص الالهي كالرحمن على العرش استوى
اي لظهوره علوه الذاتي بجعل هذا المكان تحت تصرفه وقدرته وهو اي العرش اعلى الاماكن
لانه ليس فوقه مكان فكان علو العرش بعلو المكان وعلو فلك الشمس بعلو المكانة فهو
العلي بعلو هذا المكان الاعلى مع انما العلي بالعلو الذاتي وعلو المكانة ثابت له ايضا
بالنص وهو كقوله تع كل شيء هالك الا وجهه لان هلاك كل شيء وبقاء ذاته تع مرتبة
ليس فوقها مرتبة وكذلك قوله واليه يرجع الامر كله اذ رجوع الامر كله اليه مرتبة عظيمة
وكذلك أإله مع الله اذ الانفراد بالالوهية مرتبة رفيعة ليس فوقها مرتبة وكما ان علو المكانة
ثابت بالنصوص كذلك في حق المخلوق ثابت بالنصوص فشرع في بيان ذلك بقوله ولما قال تع
ورفعناه مكانا عليا على ما هو غيره من الامكنة فجعل عليا نعتا للمكان عرفنا منه ان العلو
ليس ذاتيا له لانه لما لم يعم مع اشتراك الاماكن في حد المكان علمنا ان علوه لمرتبة عند الله
لا لمكانية المكان والا لكان لكل مكان فعلو فلك الشمس لمرتبة وهي قطبية للافلاك
فالعلو لمرتبة القطبية اصالة وللمكان تبعا وجواب لما قولنا عرفنا او علمنا اخذا في العلم به
واذ قال ربك للملائكة اني جاعل في الارض خليفة فهذا علو بالمكانة لان الخليفة
علي على من استخلف عليه فكان علوه لكونه خليفة لا لكونه انسانا وقال في الملائكة
استكبرت ام كنت من العالين فجعل العلو للملائكة فعلمنا منه ان العلو لهم لا لكونهم ملائكة
فلو كان لكونهم ملائكة لدخل الملائكة كلهم في هذا العلو وقال لم يعمهم هذا العلو فلما لم يعم
مع اشتراكهم في حد الملائكة عرفنا ان هذا علو المكانة عند الله وكذلك الخلفاء من الناس
لا يكون علوهم الحاصل بالخلافة ذاتيا لانه لو كان علوهم الحاصل لهم بالخلافة علوا ذاتيا
لطبيعتهم لكان ذلك العلو حاصلا لكل انسان ولم يعم ذلك العلو كل انسان فلما لم يعم
عرفنا ان ذلك العلو للمكانة ولما فرغ عن بيان علو المكان والمكانة شرع في بيان

علو

علو الذاتي بقوله ومن اسمائه الحسنى العلي على من وما ثمة الا هو لانه من اسمائه الذاتية
فلا يستدعي الاضافة فاذا كان عليا وما ثمة غيره فهو العلي لذاته او هو العلي
عن ماذا اي عن اي شيء اكتسب العلو وما هو اي ليس ذلك الشيء الا هو اي الا عين الحق
لا غيره فاذا كان ما استفاد الحق منه العلو عين الحق فعلوه لنفسه وهو اي الحق من حيث
الوجود عين الموجودات وان كان كل واحد منهما ممتازا بالوجوب والامكان فلا يكتسب
العلو عن غيره بمعنى كون الحق من حيث الوجود عين الموجودات اتحاده في حقيقة الوجود
كما اتحاده في العلم والقدرة وغير ذلك فكان الاتحاد من جهة واحدة لا مطلقا وانه
محال فاذا كان الحق من حيث الوجود عين الموجودات فالمسمى محدثات من حيث الوجود
هي العلية لذاتها وليست من حيث الوجود الا هو اي الا عين الحق فهو اي الحق العلي لا علو
اضافة اذ المضاف اليه ليس الا عين المضاف من حيث الوجود فكل موجود من هذا الوجه
فهو العلي لا علو اضافة وانما كان الحق من حيث الوجود عين الموجودات لان الاعيان
التي لها العدم الثابتة فيه اي في العدم ما شمت رائحة من الوجود فهي باقية في العدم بعد
ظهور الموجودات على حالها الاول من غير تغيير فالاعيان هي المراتب المتمايزة المعلومة للحق
في علمه الازلي لا تزال لن تكون معلومة ابدا مع تعداد الصور اي مع تكثر الصور في الموجودات
فالوجود حقيقة واحدة فهو بالاصالة لذات واحدة فهي ذات واجب الوجود فالذات
واحدة والوجود حقيقة واحدة فما كان الموجود الحقيقي الا واحدا حقيقيا فباقي الموجودات
انعكاس ذلك الموجود الحقيقي في المراتب المعلومة وعكس الشيء عين ذلك الشيء كصورك
في المرايا المختلفة مع انك واحد وهي عينك وهذه الكثرة لا وجود لها وهي نسب تحصل
من ظهورك في المرايا المختلفة والعين اي الوجود الحقيقي واحدة من المجموع اي كان
من جملة الموجودات التي هي عكسها وكان من حيث الوجود ثابتا في المجموع لا خارجا
عنها فما كان الموجود الحقيقي من جملة الموجودات الا واحدا فوجود الكثرة في الاسماء اي في مظاهر

الموجود الحقيقي وهي اي الاسماء النسب اي نسبة الذات الواحدة الى المراتب المعلومة وهي اي
النسبة امور عدمية لا وجود لها في الخارج وليس الموجود بالوجود الحقيقي في الموجودات
الا العين الذي هو الذات الالهية الظاهرة في مرايا الاعيان فهو اي الحق العلي لنفسه
لا بالاضافة اذ لا غير حتى اضيف اليه فما في العالم من هذه الحيثية علو اضافة اذ الاضافة
تقتضي التغاير ولا تغاير من هذه الحيثية وفي هذه الحيثية الوجود للحق والتكثر مرايا
واما اذا كان الوجود لك والحق مرآتك فله حكم آخر واليه اشار بقوله لكن الوجوه
الوجودية متفاضلة بعضها على بعض فان محمدا عم وجه من الوجوه الوجودية متفاضل
على سائر الخلق فالحق هو العلي بالاضافة على ما تفاضل عليه محمد عم فعلو الاضافة موجود
في العين الواحدة وهي ذات الحق من حيث الوجوه الكثيرة وهذا باعتبار الغيرية فكان الموجود
عينه من وجه وغيره من وجه واليه اشار بقوله لذلك اي لاجل هذين الاعتبارين نقول
فيه اي في حق الحق هو اي الحق عين جميع الموجودات لا هو اي ليس الحق عين الموجودات من حيث
الوجوه الكثيرة وكذا انت اي الموجودات غير الحق من حيث الاحدية الذاتية لا انت
اي الموجودات ليست عين الحق من حيث التعينات الخلقية وقد اورد على هذا
المعنى نقلا عن كبار الاولياء فقال الخراز رحمه الله وهو وجه من وجوه الحق ولسان
من السنة اي وجوده وجه من وجوه وجود الحق ولسانه وجه من وجوه السنة الحق
ينطق اي يخبر بلسان الحق عن نفسه اي عن مرتبته ومقامه في رتبة العلم بالله
بان الله لا يعرف الا بجمعه بين الاضداد في الحكم عليه اي على الحق بها اي بالاضداد ثم بعد ذلك
حكم عليه بالاضداد فقال هو الاول والآخر والظاهر والباطن وهذا حكم عليه بالاضداد
ولما جمع فقد اشار اليه بقوله فهو عين ما ظهر وهو عين ما بطن في حال ظهوره فقد جمع
الظاهر والباطن من جهة واحدة وهي حال الظهور وما ثمة اي وما في العالم من يراه غيره
اي غير الحق اذ كل من يراه فهو عين الحق فيصول ثمة خبر ما وغيره اسم ما وما ثمة من يبطن الحق

عنه فهو ظاهر لنفسه باطن عنه وهو المسمى ابو سعيد الخراز من هذا الوجه وغير ذلك من
اسماء المحدثات اذ المسمى باسماء المحدثات ع عين الحق كما ان الصور المختلفة الحادثة في المرايا
باي اسما سميتها لا يسمى بها الا صاحب هذه الصور لان من يسمى بهذه الاسماء ع صاحب
هذه الصور وبعد ايراد قول الخراز شرع في بيان الاضداد واحكامها بقوله فيقول الباطن
لا اذا قال الظاهر انا ويقول الظاهر لا اذا قال الباطن انا يعني اذا قال الواحد المتكلم وهو
هو الظاهر قال ذلك المتكلم لا من جهة بطونه واذا قال ذلك المتكلم هو الباطن قال هو لا من جهة
ظهوره فقد حكم المتكلم على نفسه بالاضداد بالجمع بينهما بقوله هو الاول والآخر والظاهر
والباطن وهو بكل شيء عليم وهذا الحكم في كل ضد والحال ان المتكلم بهذا الكلام واحد وهو اي المتكلم
عين السامع اذ لا غير في هذه الجمعية فالسامع والمتكلم واحد واورد على اثبات هذا المعنى
قول الرسول عم ليسهل فهمه على الطالبين بقوله بقول النبي عم وما حدثت به انفسها الحديث
قال ان الله تجاوز لامتي ما حدثت انفسها ما لم يتكلم او يعمل فهي اي النفس المحدثة اي تتكلم
وتخبر السامعة حديثها اي كلامها العالمة بما حدثت به نفسها والحال ان العين واحدة
وان اختلفت الاحكام عليه ولا سبيل الجهل مثل هذا فانه اي الشان يعلمه كل انسان
من نفسه بسبب مراجعته الى وجدانه فاذا ثبت هذا الحكم في كل انسان وهو الحال
ان الانسان صورة الحق وهو استدلال من الاثر الى المؤثر ولزيادة تفصيل هذا المعنى
وايضاحه اورد العدد فقال فاختلطت الامور بعضها مع بعض وظهرت الاعداد بالواحد
اي بوجود الواحد في المراتب المعلومة فاوجد الواحد العدد وهو نظير لايجاد الحق العالم
وفصل العدد الواحد وهو نظير لتفصيل العالم الحق واحكامه واسمائه اذ الواحد اوجد
بتكرره العدد والعدد يفصل الواحد في المراتب المعلومة مثل الاثنين والثلثة فكانت
مراتب العدد كلها مراتب الواحد يظهر فيها بتكرره فهو عين واحدة يختلف عليها الاحكام
بحسب المراتب فان صورة الثلثة مثلا واحدة ومادته وهو تكرر الواحدة واحدة

ثبت فالحق

واحدة والكثرة معدومة في الخارج فلا موجود في الخارج الا عين واحدة وما ظهر حكم العدد
وهو تفصيل الواحد الا بالمعدود لانه عرض غير قائم بنفسه يقتضي محلا يقوم به وهو الجوهر
المعدود والمعدود منه عدم اي معدوم في الحس ومنه موجود فيه فقد يعدم الشيء من حيث وجوده
الحس وهو موجود من حيث العقل فلا يقتضي العدد لظهور حكمه الا المعدود سواء كان موجودا
في الحس او في العقل فالاعيان وهي الصور العلمية بمنزلة العدد فما ظهر حكمها الا بالموجودات
الخارجية او بالموجودات التي لا وجود لها في الخارج فلا بد من عدد يفصل الواحد في المراتب
المعلومة ومعدود ليظهر حكم العدد ولا بد من واحد ينشئ اي يوجد ذلك العدد فينشأ اي يوجد
ذلك الواحد تفصيلا بسببه اي بسبب ذلك العدد فظهر به كيفية ايجاد الحق الاشياء فاذا كان
الواحد اوجد العدد والعدد يفصله ففيه اعتباران فان كان كل مرتبة اي فان اعتبرنا
ان كل واحد من مراتب العدد حقيقة واحدة ممتازة عن الاخرى كالتسعة والعشرة مثلا الى الادنى
والى الاكثر الى غير نهاية ما هي مجموع اي ليس هذه المراتب بمجرد جمع الاحاد فقط بل ينظم اليها امر بنظم
الامتياز ولا ينفك عنها اي عن هذه المراتب اسم جمع الاحاد اذ هو ما به الاتحاد فان الاثنين
حقيقة واحدة والثلثة حقيقة واحدة بالغا ما بلغت هذه المراتب لا ينفك عنها جمع الاحاد
مع امتياز كل واحدة منها عن الاخرى فهذا نظير اعتبار الحق مع الخلق وان كانت اي
وان اعتبرنا انها حقيقة واحدة مع قطع النظر عما به الامتياز فما اي فالذي عين واحدة
منهن عين ما بقي وهذا نظير اعتبار الحق بلا خلق فكان الاثنين عين الواحد والثلثة عين
الاثنين فكل المراتب عين الواحد وعين الاخرى وليس هذا الاعتبار اعتبارا محضا
بل هو مطابق بما هو الامر عليه وعلى كلا التقديرين فالجمع يأخذها اي يأخذ عينا واحدة
كالواحد فيقول بها اي يتكلم بتلك العين الواحدة فالبا للصلة منها اي ابتداء تكلمه من هذه
العين الواحدة ويحكم الجمع بها اي بهذه العين الواحدة عليها اي على هذه العين الواحدة فاذا كان
للمأخوذ عينا واحدة والقول بها ومنها والحكم بها عليها فلا شيء في كل مرتبة فانيا

عنها

عنها فكان عين الواحدة موضوعة ومحمولة في كل مرتبة فالموضوع عين المحمول والمحمول
عين الموضوع لما كان محكوما عليه بالاثنين والثلثة والاربعة الى غير نهاية الا عينا واحدة
فهي المسمى باسماء المحدثات بحسب المراتب وهو قول الخراز فالعين الواحدة تسمى واحدة في مرتبة
واثنين في مرتبة وثلثة في مرتبة واربعة في مرتبة وهكذا في كل مرتبة فما يجري هذه الاحكام المختلفة
الا على عين واحدة قد ظهر في هذا القول اي في قوله فالجمع يأخذها عنه مرتبة مفردة وهي مرتبة
الواحد ومرتبة الاثنين الى العشرة وعشرون وثلاثون واربعون وخمسون وستون وسبعون
وثمانون وتسعون ومائة والف فقد دخلها التركيب اي دخل فيما بينها التركيب نحو احد عشر واثني
عشر وغير ذلك فعلى كلا التقديرين فما تنفك اي ما تزال تثبت عين ما اي عين الذي هو منفي عندك
لذاته فانك اذا قلت واحد فقد اثبت الواحد واذا قلت اثنين فقد اثبت الاثنين ونفيت
الواحد واذا قلت ثلثة فقد اثبت الثلثة ونفيت الواحد والاثنين مع ان الاثنين والثلثة لا يمكن
بدون الواحد فتثبت ما نفيته في كل المراتب ومن عرف ما قررناه في الاعداد وان نفيها عين اثباتها
علم ان الحق المنزه هو الخلق المشبه من وجه وكذا الخلق المشبه هو الحق المنزه من وجه وان كان تميز الخلق
من الخالق من وجه وهو وجوب الخالق وامكان المخلوق فالامر الخالق المخلوق من وجه والامر
المخلوق الخالق من وجه فمنهم من نظر الى الخلق ولا يرى الخالق ومنهم من يرى الخالق ولا يرى الخلق
ومنهم من جمع بينهما في كل مقام ومرتبة وهو اكمل الناس والمرشد الاكمل فقد فاز الحقيقة في رتبة
العلم بالله التي ليس للمخلوق فوقها مرتبة وعلم ايضا ان معنى كون الحق عين المخلوق اتحاده مع المخلوق
في امور كلية كالوجود والعلم والحيوة وغير ذلك وغيريته امتيازه بامر مختص كالوجوب والامكان
وهذا بعينه هو مذهب اهل السنة لانهم ما قالوا ان الحق مطلقا عين المخلوق حتى يخالف الشرع
كل ذلك الامر المخلوق يحصل من عين واحدة لا من عين واحدة بل في نفس الامر هو اي الامر المخلوق ∴
من حيث هويته واحدية ذاته العين الواحدة اي عين الحقيقة الواحدة وهو اي العين الواحدة من حيث
اسمائه وصفاته العيون الكثيرة اي الحقائق المختلفة فما في الكون الا الحق ويجوز ان يكون معناه وهو

اي الامر المخلوق من حيث اختلاف الصور عليه العيون الكثيرة لكن الاول انسب الى المقام لان المراد
بقوله لا بل اضراب عن الكلام الذي يشعر المغايرة ولا يكون الاضراب الا باثبات ان ليس في الوجود
الا الحق وهذا المعنى ثابت في الاول دون الثاني فانظر ماذا ترى اشارة الى الاهتمام في بيان الحق
وحث لطالب الحق على طلبه قال ولد ابرهيم يا ابت افعل ما تؤمر وفيه اشارة الى ان الواجب على المرشد
ما فعل بالمريد الا بامر الحق وان الواجب على المريد ما فعل الا بالمرشد والولد عين ابيه كما سبق وجهه
فما رأى الوالد يذبح سوى نفسه وفداه بذبح عظيم فظهر بصورة كبش في عالم الحس من ظهر في عالم
الرؤيا بصورة انسان وهو ولد ابراهيم ثم فظهر بصورة ولد لا بل بحكم ولد من هو عين الوالد
فالامر واحد ظهر بصورة الكبش والولد والوالد فهو عين ما ظهر فكان كل واحد من المظاهر عين الاخر
بهذا الاعتبار وخلق منها زوجها فاذا خلق منها فما نكح آدم سوى نفسه فمنه الصاحبة والولد
والامر واحد في العدد ولا شيء في العدد غير الواحد فاذا كان اصل الامور واحدا فمن الطبيعة
ومن الظاهر منها استفهامين اي خبر وبحث في شيء اي وما ادركتم اي شيء هما وما رأيناها نقصت
بما ظهر عنها ولا زادت بعدم ما ظهر عنها وان الطبيعة هي القوة السارية في الاجسام كلها فاشار
الى ان الامر الواحد في العدد هو الطبيعة ثم بين بعد الاستفهام حالهما ونقل ما هو من الجمع الى الفرق
بقوله وما استفهام الذي ظهر غيرها وما هي عين ما ظهر اي ما ظهر من الطبيعة غير الطبيعة وكذلك
الطبيعة غير ما ظهر منها لاختلاف الصور بالحكم عليها اي على الطبيعة في قولنا فهذا اي هذا
الشيء او هذا المزاج بارد يابس وهذا المزاج حار يابس فجمع بينهما باليبس اي بيبسه وابان اي اظهر
الجامع بغير ذلك وهو البرودة والحرارة فظهر من الطبيعة بعد الجمع البرودة والحرارة اللتين لم تكونا
قبل الجمع فاختلفت الصور بالحكم عليها فكان ما ظهر منها غيرها وهي غير ما ظهر والجامع بين
البارد واليابس والحار اليابس الطبيعة فكانت الطبيعة سارية في الموجودات ظاهرة بصور المختلفة
لا بل العين الواحدة التي ظهرت بصور الموجودات كلها هي عين الطبيعة فعالم الطبيعة صور
والطبيعة ملكوت تلك الصور في مرآة واحدة وهي الذات الالهية وهذا اذا اعتبرت الوجود للمخلوق

والحق

والحق مرآة لروح الطبيعة غير العين الواحدة لا بل عالم الطبيعة صورة واحدة وهي الذات
الالهية التي تسمى عين واحدة في مرايا مختلفة وبهذا الاعتبار كانت الطبيعة عين العين الواحدة
فما ثمة اي ليس في هذه المسئلة الاخيرة لتفرق النظر لانه بالنظر الحصور في مرآة واحدة يظهر الخلق
ويختفي الحق وبالنظر الحصورة واحدة في مرايا مختلفة يظهر الحق ويختفي الخلق وهذا معنى تفرق
النظر ومن عرف ما قلناه من ان الحق المنزه هو الخلق المشبه لم يحار لعدم تفرق النظر فيه وما قلناه
من ان العين الواحدة ظهرت بالصور المختلفة في المرايا المختلفة فلا تفرق من الحيرة فلا حيرة اذ تفرق
النظر يحصل من تفرق الطريق وما بينه طريق واحد فهو لا تفرق فيه وان كان في مزيد علم اي
وان كان الفارق ما قلناه يعلم الحق من وجوه كثيرة فان ما ذكره من التعريف الالهي يدفع حيرة
العارف في عرفان كل وجه اذ لا ينفك العلم منه اذا علم ما قلناه ولو كان في مزيد علم فلم يحار لعدم
عن تفرق النظر بسبب هذا العلم فاذا كان الحق حقيقة واحدة يظهر بصور مختلفة فليس ذلك الظهور
المختلفة للواحد الا من حكم المحل لا من جهته والمحل وهو الموجودات واحوالها عين العين الثابتة
فيها اي فبسبب العين الثابتة يتنوع الحق في المجلى وهو عين العين الثابتة فاذا كان الحق يتنوع في المجلى
فيتنوع الاحكام عليه فيقبل الحق كل حكم وما يحكم عليه الا عين ما تجلى فيه الحق وهو العين الثابتة
وما ثمة الا هذا اي وليس في وسع المخلوق في العلم بالله الا ما قاله فلا مرتبة فوقه فلما فرغ
عن بيان الحق واحكامه شرع في تخصيصه بالابيات فقال فالحق الخ نتيجة ما ذكر خلق بهذا
الوجه وهو كونه متنوعا باحكام الموجودات فاعتبروا وفيه اشارة الى ان هذا الوجه معتبر عنده
وجليل القدر وعظيم الشان وانه لما امر واوصى بالاعتبار وليس خلقا بذلك الوجه فاذكروا
وهذا الوجه هو كون الحق مرآة للموجودات والحق مختف منزه عن احكام الخلقية من يدري
من يعلم ما قلت عن بيان الحق لم تخذل بصيرته وهي بصر القلب وليس يدريه اي ما قلته
الا من له البصر الذي لا يعجز في مشاهدة الحق في ظهوره انه جمع انتسب بين الحق والخلق وقلت الحق
عين الخلق وفرق انتسب بينهما فقلت الحق ليس بخلق فان العين واحدة وهي الكثيرة فيقبل الجمع

والوتر لا تبقى انت في الجمع بعد الجمع بل فرقه ولا تذر اي لا تترك الجمع في التفريق بل جمع في عين التفريق
وفرق في عين الجمع فان من فرق فلم يجمع في عين تفرقه وجمع ولم يفرق في عين جمعه فقد تفرق
نظره فاتته الاخرة وهذا هو خلاصة ما ذكره تفصيلا ثم رجع الى ما كان بصدده فقال فالعلي
لنفسه هو الذي يكون له الكمال الذي يستوفي به اي بسبب ذلك جميع الامور الوجودية كالموجودات
الخارجية والنسب العدمية كالامور التي لا وجود لها في الخارج وهي الامور الكلية الشاملة
لجميع الموجودات كالوجود والحيوة بحيث لا يمكن ان يفوته اي ان يفوت صاحب الكمال نعت منها
اي من الامور الوجودية والنسب العدمية وسواء كانت النعت محمودة عرفا وعقلا وشرعا
او مذمومة عرفا وعقلا وشرعا كلها قايم به وموجود بايجاده وليس ذلك الكمال الاستيفائي
الا للمسمى الله خاصة وهو الاسم الاعظم الاعلى على جميع الاسماء واما غير مسمى الله خاصة مما هو
مجلى له اي لمسمى الله او صورة فيه اي او كان غير مسمى الله مما هي صفة ظهرت في مسمى الله هذا
ناظر الى ان صفات الله ليست عين ذاته من وجه فان كان مجلى له اي وان كان ذلك الغير مظهر
المسمى الله فيقع التفاضل لا بد من ذلك العلو بين مجلى ومجلى بقدر نصيبه من الاحاطة وان كان
صورة فيه فلتلك الصورة اي فلتلك الصفة القايمة بذات المسمى الله عين الكمال الذاتي اي صاحب
الكمال الذي للمسمى الله لانها اي لان هذه الصفة عين ما ظهرت هذه الصفة فيه وهو المسمى الله فكان
لها العلو الذاتي لاتحاد الصفة مع الذات فاذا كانت تلك الصفة عين المسمى الله خاصة فالذي
لمسمى الله من العلو الذاتي هو الذي لتلك الصورة التي هي عين المسمى الله ولا يقال فيها هي هو ولا هي
غيره اي لا يقول اهل النظر هي هو ولا هي غيره واما اهل الله فقد قالوا هي هو وهي غيره من جهتين
وقد اشار ابو القاسم بن قسي وهو من كبار الاولياء في خلفه وهو الكتاب المسمى بخلع النعلين
الى هذا اي كون الصفة والاسم عين الذات من وجه وغيره من وجه بقوله ان كل اسم الهي
كالقادر والمريد وغير ذلك يسمى بجميع الاسماء الالهية كما ان مسمى الله يسمى بجميع الاسماء
وينعت بها كما ينعت المسمى الله بها وذلك هناك اي وقال في بيان هذا الكلام في ذلك المقام فهو كذلك

ان

ان كل اسم يدل على الذات وعلى المعنى الذي سيق له اي وضع ذلك الاسم لهذا المعنى ويطلبه
اي ويطلب ذلك الاسم هذا المعنى الموضوع له الاسم فمن حيث دلالته على الذات له جميع الاسماء
ومن حيث دلالته على المعنى الذي ينفرد به يتميز عن غيره كالرب والخالق والمصور الى غير ذلك
فالاسم عين المسمى من حيث الذات والاسم غير المسمى من حيث ما يختص به من المعنى الذي سيق له
فعلم منه ان الصفات عين الاسماء فاذا فهمت ان العلي ما ذكرناه وهو قوله فالعلي لنفسه
الى علمت انه اي ان علو المسمى الله ليس علو المكان ولا علو المكانة اي ليس بسبب العلو المكان
والمكانة وان وجدا فيه بل بسبب علو ذاته فعلوه بالمكان والمكانة عين علوه الذاتي اذ هما
من جملة الكمالات التي استوفى الذات بها فالعلو الذاتي هو المسمى الله خاصة فان علو المكانة
اي العلو المكانة الذي سبب له في الدنيا يختص بهما في عالم الشهادة من جنس الانسان لا بينا في
قوله علو المكان بالعمل وعلو المكانة بالعلم يدل عليه قوله بولاة الامر كالسلطان والحكام
والوزراء والقضاة وكل ذي منصب سواء كانت فيه اهلية ذلك المنصب كالعدالة والعقل
والعلم او لم يكن والعلو بالصفات ليس كذلك وهو علو المسمى الله خاصة وعلو مجاليه
وهو العلماء بالله فان علوهم بالصفات العلمية الباقية ازلا وابدا فانه قد يكون اعلم
الناس يتحكم فيه من له منصب التحكم وان كان اجهل الناس فهذا علي بالمكانة بحكم التبع
ما هو علي في نفسه واما العالم فهو علي في نفسه ولذلك لا يزال عن رفعة العلم فاذا عزل
ذلك الجاهل زالت رفعته والعالم ليس كذلك فص حكمة مهيمية في كلمة ابراهيمية
الهيمان هو افراط المحبة الذاتي الساري في جميع الموجودات وكان هذا غالبا في روح ابراهيم
لذلك طلب الحق في المظاهر النورية واشار الى شدة سريان المحبة الالهية في وجوده ثم وبين
معنى الهيمان بقوله انما سمي الخليل خليلا لتخلله اي لتحلل الخليل وحصره عطف تفسير جميع
ما اتصفت به الذات الالهية كما ان الذات الالهية يحيط ويحصر جميع اسمائه وصفاته كذلك الخليل يحصر جميع الاسماء الالهية لتجلي الحق له بجميع اسمائه وصفاته صح
واستشهد عليه بقول الشاعر وقد تخللت مسلك الروح مني اي سريت انت في وجودي وذاتي

كسريان الروح الحيواني في جميع اجزاء البدن وبه وبهذا التخلل سمي الخليل خليلا كما يتخلل
اللون المتلون بكسر الواو فيكون العرض بحيث جوهره اي في مكان جوهره بسبب سريان العرض
في جميع اجزاء جوهره بحيث لا امتياز بينهما في الحس ما هو اي ليس ذلك التخلل كالمكان والمتمكن
فيه فانه لا تخلل فيه حسا وعقلا هذا ان كان ابرهيم م محبوبا والحق محبا له فكان الهيمان
وهو من زيادة المحبة الالهية يتعلق بابراهيم فكان تخلل ابراهيم م جميع صفات الحق بمنزلة
تخلل المحبوب الى جميع اجزاء وجود المحب واما ان كان ابراهيم محبا والحق محبوبا له وقد اشار اليه
بقوله او لتخلل الحق وجود صورة ابراهيم ولما بين ثبوت معنى التخلل من الطرفين لغة شرع
في اثباته فيهما بالدليل العقلي فقال وكل حكم على الله من صفات المحدثات وعلى العبد
من صفات الحق يصح من ذلك التخلل ولولا التخلل ما صح هذا الحكم فان لكل حكم موطنا خاصا
يظهر ذلك الحكم به اي بسببه او فيه لاستعداده اي لا يظهر ذلك الحكم بغير ذلك الموطن ولا يظهر
في ذلك الموطن غير ذلك الحكم لاختصاصهما من الطرفين ولولا تخلل المحكوم عليه ذلك الموطن
لم يظهر ذلك الحكم ابدا مع انه قد شاهدنا ظهور الاحكام والبها اشار بقوله الا ترى الحق
يظهر بصفات المحدثات واخبر بذلك عن نفسه وبصفات النقص وبصفات الذم
ولو لم يتخلل الحق وجود صورة المحدثات لم يظهر منه الحكم على نفسه بصفات المحدثات الا ترى
المخلوق يظهر بصفات الحق من اولها الى اخرها الى الوجوب الذاتي وكلها اي كل صفات الحق
حق له اي ثابت للمخلوق وينعت المخلوق بها ولولا تخلل العبد الحق لما صح هذا الحكم كما هي
ضمير الشان يفسره قوله صفات المحدثات حق اي ثابت للحق اعلم ان التخلل عبارة
عن السريان ومعنى سريان الحق في العبد وجود اثر ذاته وصفاته في وجود العبد مع كون
الحق منزها بجميع صفاته عن هذا الكون لان الاتحاد من كل الوجوه باطل عندهم فلما انزل الحق
نفسه منزلة العبد فاثبت لنفسه ما هو من خواص عبده فقال مرضت وجعت علمنا ان
المريض والجائع ليس صورة العبد بل هو صورة الروح المتصف بصفات الله تعالى الظاهر في مرتبة

العبد بالهيكل المحسوس المشاهد فما اثبت صفات المحدثات في الحقيقة لنفسه بل اثبت لاثر
نفسه تنبيها على انه واجب التعظيم فانه ظل الحق تعالى فالله تعالى عظم ظله كما عظم نفسه فما قال الا
تعظيما للعباد فمن اعاده فقد اعاد الحق فمن اشبعه فقد اشبع الحق على طريق من اكرم عالما
فقد اكرمني وهذا مخصوص بالانسان دون غيره لان كمال ظهور الحق فيه لا في غيره فلذلك لا يثبت
لنفسه صفات ساير المحدثات ومعنى سريان العبد في الحق احاطته جميع ما اتصف به ذات الحق
بحسب استعداده وقد صرح بهذا المعنى بقوله وحصره بعد قوله التخلل فانظر بنظر الانصاف
كيف عادت مسايل الفن بتوجيهنا الحسن بها الاولى بسبب الشريعة وبحيي تحقيقه وبرك
على ثبوت صفات المحدثات للحق قوله تعالى الحمد لله فرجعت اليه عواقب الثناء من كل حامد ومحمود
لاختصاص الحمد لنفسه واليه يرجع الامر كله فاذا كان رجوع الامر اليه كله فعم ما ذم وحمد
على بناء المجهول وما ثمة اي وما في العالم الا محمود او مذموم يعني ان الامر اما محمود او مذموم
وكل منهما يرجع اليه تعالى من حيث الوجود اما المحمود فظاهر لانه مستحق بالذات ان يحمد
واما المذموم فمن حيث ملكوته ونسبته الى الله محمود ومن حيث صورته وشيئيته مذموم
فما في العالم مذموم من هذا الوجه فما ثبت للحق الا ملكوت صفات المحدثات لا صورتها الحسية
والمراد بالملكوت هي الصفات التي تكون منشأ لخلق صفات المحدثات فملكوت المرض والجوع
محمود ومطهر وثابت للحق ومن هذا الوجه كمال من كمالات الالهية ومن حيث صورة
حدوثه وكثافته نقص لا يمكن ان يكون صفة لله تعالى وكان الحق محمودا بملكوت الذم فلا يلزم
من ثبوت ملكوت الذم له ثبوته له كما لا يلزم من حدوث تعلق العلم حدوث العلم
فملكوت كل شيء حادث من حيث تعلقه الى ذلك الشيء ومن حيث نسبته واضافته
الى الله قد يراد هو اسم من اسماء الله وصفة من صفاته فالمراد بقوله صفات المحدثات حق للحق
ملكوت الصفات لا نفس الصفات لكن لما ورد النص على الظاهر اخرج كلامه على طريق النص
فظهر الحق بصفات المحدثات بناء على ان الممكنات ثابتة على عدمها ما شمت رايحة من الوجود

فما وجودها الا اضافة وجود الحق اليها فظهرت هذه الاضافة بصفات المحمودة او المذمومة
واتصفت اضافة الوجود بتلك الصفات المذمومة والذات مع صفاته منزه عن هذا
وهذا معنى قولهم صفات المحدثات حق للحق اعلم انه ما تخلل شيء شيئا الا كان ذلك
المتخلل اسم فاعل محمولا فيه اي في المتخلل اسم مفعول فالمتخلل اسم فاعل محجوب بالمتخلل اسم
مفعول فاسم المفعول هو الظاهر واسم الفاعل هو الباطن المستور وهو اي الباطن
غذاء له اي للظاهر كالماء يتخلل الصوفة فتربو به اي بالماء وتتسع تلك الصوفة فان كان
الحق هو الظاهر فالخلق مستور فيه فيكون الخلق جميع اسماء الحق قوله سمعه وبصره وجميع نسبه
وادراكاته عطف بيان لقوله جميع اسماء الحق هذا نتيجة قرب الفرائض فشاهد العبد
في ذلك المقام في مرآة وجوده الوجود وجود الحق ويرى ان الحق يسمع به ويبصر به وكان الاحكام
كلها للحق لكن بسبب العبد وهذا اذا تجلى الله لعباده باسمه الباطن وح كان العبد باطنا
والحق ظاهرا له واذا كان الخلق هو الظاهر فالحق مستور وباطن فيه اي في الخلق فالحق يكون سمع الخلق
وبصره ويده ورجله وجميع قواه اي يكون العبد ات الحق قواه الظاهرة والباطنة فاخبر الحق
عن ذلك المقام على حسب مشاهدة العبد والا لم يكن الحق يدا احد ولا رجله في نفس الامر كما ورد
في خبر الصحيح كنت سمعه وبصره هذا اذا تجلى الحق للعبد بالاسم الظاهر فيرى العبد وجوده في مرآة
الحق فشاهدات الاحكام كلها ثابت لنفسه وان الحق سبب له لظهور الاحكام من العبد وهو
نتيجة قرب النوافل هذا ان اعتبر الذات الالهية من حيث النسب والاضافات واما باعتبار
الذات مع جميع الصفات ثم ان الذات لو تعرت عن هذه النسب لم تكن الها اي لم تظهر
الوهية وهذه النسب اي الصفات الالهية التي تنسب للحق كالخالق والرازق وغير ذلك
من الصفات الاضافية احدثتها اعياننا اي ظهرت اعياننا الخارجية هذه الصفات
فنحن جعلناه بما لوهيتنا الها اي فنحن بعبوديتنا اظهرنا معبوديته كما اظهرنا باعياننا
الخارجية الوهيته وهي اتصافه بجميع الصفات وجعلنا بمصنوعيتنا صانعا فاذا لم يكن

مطلب قرب الفرائض والنوافل

ظهور

ظهور الصفات الا بوجودنا فلا يعرف الحق من حيث الصفات حتى نعرف فتوقف معرفة الحق من حيث
الصفات الى معرفة وجودنا كما توقف ظهور الصفات الى وجودنا قال عم من عرف نفسه فقد عرف ربه
فقد ربط معرفة الرب الى معرفة النفس وهو اعلم الخلق بالله فدل ذلك على ان الامر كما قلناه فلا يعلم
الحق من غير نظر الى العالم فلا تطلب ان تعرف الحق من غير نظر الى العالم لئلا تقع في الغلط فان بعض
الحكماء وهو ابو علي ومن تابعه وابا حامد وهو الامام الغزالي ومن تابعه ادعى انه والضمير
للشان يعرف الله من غير نظر الى العالم وهذا غلط نعم تعرف ذات قديمة ازلية لا كلام ولا نزاع فيه
واما انه الها فلا لانه لا يعرف انها اله حتى يعرف المالوه فهو اي المالوه الدليل عليه اي على الاله فمن لم يعرف
لم يعرف المدلول وابو حامد نفى ذلك بقوله يعرف الحق من غير نظر الى العالم واما معرفة ذات قديمة
ازلية فثابتة عند الشيخ بدون النظر الى العالم ثم بعد هذا اي بعد معرفتك الحق بالعالم وهذا
اول مرتبة في العلم بالله لانه استدلال من الاثر الى المؤثر ولا توقف له على الكشف لذلك قال
في ثاني حال يعطيك الكشف ان الحق نفسه كان عين الدليل على نفسه وعلى الوهيته فان الاستدلال
من الاثر الى المؤثر يوصل الى هذا الكشف على معنى انه استدللنا بوجودنا الخارجي الى اعياننا
الثابتة لانه اثرها واستدللنا باعياننا على الوهيته وهي صفات لتقريره واسمائه واستدللنا
باسمائه وصفاته على ذاته ثم تمت مرتبة الاستدلال ثم يعطيك الكشف ان اعياننا الثابتة
عين الصفات وان الصفات عين الذات فكان الحق نفسه عين الدليل على نفسه وعلى الوهيته
لا العالم بل العالم مرآت لفيضان الوجود فيه بالتجلي الاسمائي كالمرآت فان المرآت ليست دليلا
على وجود الرائي بل الدليل هو الصورة الحاصلة فيها من الرائي التي هي عين الرائي فكان الرائي
عين الدليل على نفسه ويعطيك الكشف ان العالم ليس الا تجليه في صور اعيانهم الثابتة
التي يستحيل وجودها في الخارج بدونه اي بدون ذلك التجلي ويعطيك الكشف انه اي الحق
يتنوع ويتصور على البناء للفاعل بحسب حقائق هذه الاعيان واحوالها وهذا الكشف والذوق
بعد العلم به اي بعد العلم والحكم منا انه اله لنا ونحن تحت حكمه هذا نتيجة

مطلب من عرف نفسه

مطلب غريب

مطلب في الدليل

مقام الجمع ومقام الفرق بعد الجمع

قرب الفرائض ويسمّى مقام الجمع وفي هذا المقام يكون الحق ظاهرا والعبد مختفيا ثم يأتي الكشف
الآخر فيظهر صورنا فيه اي في الحق فيظهر بعضنا لبعض في الحق للمناسبة المقتضية للظهور
فيعرف بعضنا بعضا ويتميز بعضنا عن بعض في الحق فظهر ان البعض لا يظهر ولا يعرف
ولا يتميز عن بعض وهذا الكشف أعلى من الاول فانه قرب النوافل ويسمّى مقام الفرق بعد الجمع وجمع
الجمع فمنا من يعرف ان في الحق وقعت هذه المعرفة لنا بنا بظهور صورنا فيه ومنا من يجهل
الحضرة التي وقعت فيها هذه المعرفة بنا فلا يحصل له هذه المعرفة لان المعرفة في الحضرة فرع
المعرفة بنفس الحضرة ومن لم يعرف الحضرة لم يكن الحضرة مرآة له ولم يظهر له الصور فيها حتى حصل
المعرفة أعوذ بالله ان اكون من الجاهلين الحضرة ثم بيّن جمع المقامين الحاصلين عن الكشفين
بقوله وبالكشفين معا يحصل لنا العلم ما يحكم الحق علينا الا بنا بسبب طلبنا ذلك الحكم منه
لكن يظهر ذلك الحكم فينا هذا ناظر الى الكشف الاول لا اي لا يحكم الحق بحكم من الاحكام علينا
بنا بل نحن نحكم علينا بنا اي بل الحاكم علينا بنا نحن ولكن ذلك الحكم يظهر فيه اي في مرآت
الحق هذا ناظر الى الكشف الثاني فمن جمع بينهما بحيث لا يحجب احدهما عن الآخر فهو الواصل
الى درجة الكمال في مرتب العلم بالله ولذلك اي ولاجل ان كون الحكم علينا منا لا من الله
ولن ما فعل الله بنا الا ما نحن نفعل بانفسنا قال تع فلله الحجة البالغة يعني على المحجوبين
الذين لم ينكشف لهم ما انكشف للعارفين في دار الدنيا اذا قالوا للحق لم فعلت بنا كذا وكذا
مما لا يوافق اغراضهم فيكشف الحق لهم عن ساق اشارة الى قوله تع يوم يكشف عن ساق
وساق الامر اصله ونهايته وهو اي الكشف عن ساق الامر في الآخرة الامر الذي كشفه العارفون
هنا ويتحققون به فيرون المحجوبون عند كشف الحق لهم عن ساق الامر ان الحق ما فعل بهم ما
الى الذي ادّعوه في حال حجابهم انه اي الحق فعله اي فعل ما ادّعوه وهو قولهم لم فعلت بنا
وكذا
كذا ويرون ان ذلك الفعل الذي اسندوا الى الحق صدر منهم لا من الله فانه اي الحق
ما علمهم الا على ما هم عليه وما فعلهم الا ما علمه منهم فتدحض اي تبطل حجتهم وتبقى الحجة

لله تع البالغة على المحجوبين فان قلت فما فائدة قوله تع ولو شاء لهديكم اجمعين يعني اذا كان الحكم علينا
منا لا من الله فما معنى تعلق المشية الى هداية الكل في قوله تع ولو شاء لهديكم اجمعين قلنا اي في بيان فائدة
هذا الكلام ان لو حرف امتناع اي حرف موضوع لامتناع الشيء لامتناع غيره فامتناع هداية
الكل انما كان لامتناع تعلق المشية اليه وانما امتنع تعلق المشية الى هداية الكل لان
تعلق المشية تابع لتعلق العلم والعلم تابع للمعلوم فما علم الله الا على ما هو الامر عليه فما شاء
الا ما هو الامر عليه فلو كانت الاعيان الثابتة كلها طالبة من الله الهداية لشاء هداية الكل ولو شاء
هداية الكل لهداهم كلهم فكانت هداية الكل ممتنعة في نفس الامر لانه لا امكان لها ولا تعلق المشية
للممتنع واما عند العقل فلا امتناع واليه اشار بقوله فلكن عين الممكن لامكانه قابل للشيء ونقيضه
في حكم دليل العقل فامكن عند العقل هداية عين كل ممكن لان العقل قاصر عن ادراك الشيء على ما هو
عليه فجاز ان يكون الشيء الواحد ممتنعا في نفسه وممكنا عند العقل واي الحكمين المعقولين الهداية
وعدمه وقع ذلك الحكم المعقول هو الذي كان عليه الممكن في حال ثبوته فلا يمكن الهداية اي الايمان
بالرسل في استعداد كل احد فلا يشاء ايمانه ولو امكن ايمانه في نفسه لشاءه فحصل له الايمان ومعنى
حقق الاية على التفسير شرع تأويلها وتطبيقها بما ذكر من حاصل الكشفين بقوله ومعنى
لهديكم ليبيّن لكم اجمعين ما هو الامر عليه كما بيّن بعضكم لاقتضاء استعداد ذلك البعض بيان
الامر على ما هو عليه وما اي وليس كل ممكن من العالم فتح الله عين بصيرته لادراك الامر في نفسه على
ما هو الامر عليه لان منهم من يقتضي ذلك الفتح ففتح الله له ومنهم من يقتضي عدم الفتح فلم يفتح الله
له فمنهم العالم حقيقة الامر على ما هو عليه بفتح الله عين بصيرته ومنهم الجاهل حقيقة الامر على ما هو عليه
بعدم فتح الله عين بصيرته فاذا لم يفتح الله عين بصيرة كل ممكن فما شاء هداية الكل فما هداهم اجمعين
ولا يشاء اي ولا تعلق المشية هداية الكل في الماضي والمستقبل وكذلك اي كلو شاء ان يشاء يعني
اذا علق المشية بهداية الكل في الاستقبال بحرف ان فهل يشاء هداية الكل ام لا استفهام انكاري
بل ما يشاء هداية الكل بعين ما مر في ولو شاء في السؤال والجواب غايته ان لو شاء ما لم يكن هذا

اي وان يشاء ما لا يكون فمشيته احدية التعلق اي مشيئة لشئ بحيث واحدة متعلقة بالاشياء على
علمه وهي المشيئة نسبة تابعة للعلم لان ما لم يعلم لا يمكن تعلق المشيئة به والعلم نسبة تابعة للمعلوم
والمعلوم انت كناية عن جميع الاعيان واحوالك فليس للعلم اثر للمعلوم اي وليس لعلم الحق اثر المعلوم
حتى يتبع المعلوم لعلم لشئ ثم فكان المعلوم تابعا للمشيئة وليس كذلك بل للمعلوم اثر اي حكم
في العالم فيعطيه اي فيعطي المعلوم العالم من نفسه اي من نفس المعلوم ما هو عليه في عينه واتما ورد
الخطاب الالهي بحسب ما تواطأ عليه المخاطبون وبحسب ما اعطاه النظر العقلي لان اكثر المخاطبين
كلهم في النظر العقلي ما ورد الخطاب على حسب ما يعطيه الكشف والا لفات نصيب ارباب العقول
من الخطاب الالهي لعدم وفاء استعدادهم بذلك ولذلك اي ولو ورد الخطاب على حسب ادراك
ارباب العقول كثر المؤمنون وقل العارفون اصحاب الكشوف لان اصحاب الكشوف اقل من ارباب العقول
فاذا ورد الخطاب على ما يعطيه الكشف وما احد منا الا له مقام معلوم في علم الله تعالى لاستعداده
في العلم فعلم بعضنا بنظر العقل فلا يتعدى عن حكم العقل وعلم بعضنا بالكشف والاطلاع
على سر القدر ولا يتعدى عن حكومة سر القدر وهو اي المقام المعلوم الذي ما كنت متصفا به
في ثبوتك في علم الله ظهرت متصفا به في وجودك الخارجي هذا اي كون المقام بهذا المعنى ان ثبت
ان لك وجودا فان ثبت ان الوجود للحق لا لك فالحكم لك بلا شك في وجود الحق اي فان كنت معدوما
باقيا في حال عدمك والظاهر الحق في مرآة وجودك فانت تحكم على الحق بما في عينك في وجود الحق
وان ثبت انك الموجود هذا هو القسم الاول اورده لبيان احكامه فالحكم لك بلا شك اي ان كنت
موجودا في مرآة الحق فانت تحكم عليك بك في مرآة الحق وان كان الحاكم عليك في ذلك المقام الحق
فليس له الا افاضة الوجود عليك اي فليس للحق من الحكم عليك الا افاضة الوجود عليك فقط
لا غير وما عدا ذلك كله لك عليك والحكم لك عليك على كلا التقديرين غير افاضة الوجود
وذلك ايضا من طلبك من الله ولولا طلبك لما افاض فاذا كان رجوع الحكم منك اليك فلا تحمد
عند ورود الحكم الملايم لطلبك الا نفسك ولا تذم عند ورود الحكم الغير الملايم لطلبك الا نفسك

فما

على حسب ادراك العقلاء كثر المؤمنون وقل العارفون لعدم ورود الخطاب

فما حمدك وذمك الا نفسك وما يبقى للحق من الحمد الا حمد افاضة الوجود وبذلك تفرق الرب
من العبد لان ذلك له لا لك بل هو ايضا يحصل لك من الله بطلب عينك فاذا كان الامر
على ما قلناه فانت غذاؤه اي غذاء الحق بالاحكام هذا ناظر الى ان الوجود للحق لكنه ظهر في
مرآة العبد وهو اي الحق غذاؤك بالوجود هذا ناظر الى ان الوجود للخلق لكنه ظهر في مرآة الحق
فاذا كنت غذاؤه بالاحكام وهو غذاؤك بالوجود فتعين عليه من الاحكام ما تعين عليك
في حال ثبوتك فالامر منه اليك بالوجود ومنك اليه بالاحكام غير انك تسمى مكلفا وما كلفك
الحق الا بما قلت له كلفني بحالك وبما انت عليه اي وما كلفك الحق بحالك وما كلفك الحق
بما انت عليه الا بسبب قولك له كلفني بحالي وبما انا عليه فكان التكليف من وجه لا من وجه فبحالك
متعلق بكلفك وبما انت عليه معطوف على بحالك والا الجار يتعلق بحالك بقولك كلفني ولا يسمى
الحق مكلفا اسم مفعول لعدم القول منك له بكلفني لانه موجود بذاته مفيض للوجود عليك
لانه لا يجيء هذا القول الا ممن استفاض عن غيره لذلك لا يسمى مكلفا بل يسمى مكلفا اسم فاعل وما
بين المقامين وهما ان يكون الحق ظاهرا والعبد باطنا وان يكون العبد ظاهرا والحق باطنا ادرج
نتائج المذكورات مع المعاملات والمجازات بين الحق والعبد في الابيات تسهيلا للطالبين فقال فيحمدني
على اظهاري اياه اسمائه وصفاته واحكامه لان احكامه ترتب بي هذا ناظر الى ان العبد باطن
والحق ظاهر واحمده على افاضة الوجود علي لان وجودي وجميع احكامي ترتب به هذا ناظر
الى ان العبد ظاهر والحق باطن وكذلك ويعبدني فاني مربي الاحكام فكان مربوبي من حيث
ظهور احكامه هذا ناظر الى ان العبد باطن والحق ظاهر فاعبده فاني مربوبه من حيث الوجود
والاحكام هذا ناظر الى ان الحق باطن والعبد ظاهر وليس المراد بعبادة الحق عبادة تكليف شرعي
فانه محال على الله بل المراد بيان وجود معنى الربوبية والعبودية من الطرفين فلا اساء الادب في المعنى
بل في اللفظ فترك الادب لضيق العبارة وهو من دابهم والا لزم تركه ما وجب عليه اظهاره في هذا
المقام وهو معنى من المعاني المعلومة عن كشف الهي الذي لا يمكن التعبير عنه الا بهذه العبارة

بل استعمال هذه الالفاظ في هذه المعاني في حق الحق باذن الشريعة وتطرقهم في الالفاظ الى معنى
اللغة وما يناسبها فان بين الربوبية والعبودية مناسبة في المعنى اللغوي وقد اشار اليه
في الابيات الاخرى العبد رب والرب عبد هذا اذا كان العبد باطنا والرب ظاهرا او بالعكس
فجمع العبودية والربوبية بالبيت سوى من المعنى من هذا الوجه وقد بينا لك وجه التكليف
فني حال اي في حال ظهور الحق وبطونه اقر به اي بالحق وفي الاعيان اي في حال ظهوره وبطونه
عني اجحده فيعرفني في الاعيان وانكره فيها العدم علمي به في الاعيان لظهور الاعيان في مرات الحق
فكان هو مختفيا بالاكوان فكان قوله وانكره ناظرا الى قوله اجحده واعرفه في حال ظهوره
وبطونه واشهده اي اقر به في الحال لان المعرفة تقتضي الاقرار والشهادة كما ان عدم المعرفة
تقتضي الانكار فاني بالغني عني من جميع الوجوه وكذا انا اساعده باظهار احكامه وكما انه
على حسب استعدادي هذا ناظر الى ان العبد باطن والحق ظاهر واسعده باظهاره وجودي
وكما لاني فيسعدني هذا ناظر الى ان العبد ظاهر والحق باطن لذلك اي لاجل اسعادي
اياه الحق اوجدني اي جعلني موجودا واثبت الوجود لي هذا ناظر الى ان العبد ظاهر والحق باطن
فاعلمه بهذا الوجود نفسه علم من التلاقي فاوجده اي اثبت هذا الوجود له كما اثبت لي هذا ناظر
الى ان العبد باطن والحق ظاهر وهذا مجازات بين الرب والعبد بذا اي بالذي ذكرنا جاء الحديث
الاكرمي لنا فهو قوله خلقت الخلق لاعرف وحقق على البناء المفعول من التفعيل في مشدد
متكلم مقصده بمعنى المقصود والمطلوب به هو العبادة والمعرفة ثم رجع الى بيان احكام الخليل
التي لم يبين فقال ولما كان للخليل ثم هذه المرتبة التي بها سمي خليلا وهي التخلل من الطرفين الحق
والعبد لذلك اي لاجل ذلك المرتبة له سن الخليل القرى اي الضيافة ولاجل هذه المرتبة له
وجعله ابن مسرة بتشديد الراء المهملة وهي من كبار اهل الطريقة مع ميكائيل للارزاق اي قال
ابن مسرة ميكائيل وابراهيم للارزاق اي موكلان لها وبالارزاق يكون تغذي المرزوقين واذا
اي على تقدير تغذي المرزوقين بالارزاق تخلل الرزق ذات المرزوق بحيث لا يبقى فيه اي في اجزاء

المرزوق

المرزوق شيء الا تخلله اي تخلل الرزق ذلك الشيء فان الغذاء يسري في جميع اجزاء المتغذي كلها
فوجب للخليل بهذه المرتبة ان يسري الحق وما هنالك اي وليس في الحق اجزاء اذ الاجزاء محال عليه
بل فيه اسماء وصفات فلا بد ان يتخلل جميع المقامات الالهية المعبر عنها كلها بالاسماء فتظهر بها اي
بالاسماء ذاته جل وعلا ويجوز ان يكون قوله فاذا للشرط وجوابه فلا بد فاذا كان الامر فكناه
فنحن له كما ثبتت ادلتنا في ظهوره واحكامه وكما انه هذا ناظر الى ان المتخلل اسم فاعل وهو العبد
والمتخلل اسم مفعول وهو الحق فكان العبد غذاء للحق ونحن لنا لاظهار وجودنا واحكامنا في الحق
هذا ناظر الى ان المتخلل اسم فاعل وهو الحق والمتخلل اسم مفعول وهو العبد فكان الحق غذاء
للعبد وليس له سوى كوني اي ليس للحق حكم سوى فيض الوجود علي في كوننا له هذا ناظر الى تخلل
الحق وجود العبد فكان الحق غذاء للعبد فنحن له هذا ناظر الى تخلل العبد وجود الحق فكان العبد
غذاء … فنحن بنا البناء في بنا بمعنى اللام هذا ناظر الى تخلل الحق وجود العبد فكان الحق غذاء
للعبد فمعناه كان الوجود في مقام نحن له للحق لا لنا وهو مقام كون العبد باطنا والحق
ظاهرا كذلك في مقام نحن لنا وهو مقام كون الحق باطنا والعبد ظاهرا الوجود للحق لا لنا وفي هذا
المعنى صرح بقوله وليس له سوى كوني فاثبت ان الوجود له في هذا المقام ايضا فاذا ثبت فنحن لنا
نحن له ونحن لنا فلي وجهان هو فمن هذا الوجه كنا نحن له لان من هذا الوجه لا تعين لنا
لان التعين تابع للوجود والوجود للحق لا لنا وانا في هذا الوجه كنا نحن لنا فكان الحق عينا فاض
الوجود علينا فنحن لنا لكن به نحن لنا واما انية الحق وهي به لا بنا فصار تعيننا بسبب الحق
وليس له انا بانا يعني ليس تعين الحق بسببنا لان التعين لما كان تابعا للوجود وكان وجوده
له لذاته وعين ذاته كان تعينه لذاته فلا يمكن المجازات في هذا الوجه فلا يتعين بتعيننا
ولكن في بتشديد الياء مظهره وفي قوله في دون قوله انا اشارة الى ان المظهر للحق في الحقيقة
ليس الهيكل المحسوس الصوري بل المظهر هوية هذا الهيكل وملكوته فنحن له كمثل انائي اي كالظرف
وقد اشار الى عدم الحلول وكمال الامتياز عنا بقوله ولكن في مظهره فنحن له كمثل انائي ولكنه

بنور الحق وهو بدري الكبش فص حكمة حقية في كلمة اسحاقية فداء نبي استفهام للتعجب حذف
همزته للعلم به ما ذبح بفتح الذال مصدر ذبح بالكسر ما يذبح من الحيوانات للقربان واين نواج
الكبش اي واين صوت الغنم وحركته من نوس انسان اي من صوت الانسان وحركته حين يذبح
وعظمه الله العظيم اي والحال ان الله عظم ذلك الكبش بقوله وفديناه بذبح عظيم عناية به
اي بالذبح تعظيما بجعله فداء عن النبي ثم العظيم القدر عند الله او عناية بنا اي تعظيما
لشان نبينا بجعل الذبح العظيم الشان عند الله فداء عنه لم ادر هذا التعظيم من اي ميزان
اي من اي قسم من قسمي التعظيم ولا شك ان البدن بضم الباء وسكون الدال جمع بدنة اعظم قيمة
من الكبش والحال قد نزلت اي قد انحطت عن ذبح كبش لقربان اي ان لم يكن البدنة فداء عن نبي
كريم مع كونها اعظم قيمة فياليت شعري كيف ناب بذاته شخيص كبش تصغير شخص عن خليفة رحمان
يعني كيف ينوب بذاته عن خليفة رحمان بل المعنى الزايد على ذاته الجليل القدر عند الله الذي كان
في خليفة رحمان فيه كان نايبا عن خليفة رحمان وهو اسحاق ع م واكثر المفسرين ذهبوا الى ان المراد
ابراهيم ع م اسمعيل وبعضهم ذهب الى انه اسحق ع م والشيخ اختار هذا المذهب ليطابق كشفه مذهب
البعض والمراد بانبات التصغير ان يعلم ان العظمة ليست بالنظر الى الصورة ولا بالنظر
الى القيمة بل المراد العظمة عند الله وهو الوفاء بالعهد السابق ويجوز ان يكون المراد من خليفة
رحمان ابراهيم ع م او كليهما لان الفداء عن الولد فداء عن الوالد الم تر استفهام تقرير خطاب
ان الامر فيه اي في الفداء مرتب متناسب في الوصف وان لم يكن له مناسبة في الذات والصورة
لكن الاعتبار بالمعنى وقد اعتبره الله تعالى بقوله بذبح عظيم فلا ناب بذاته بل مع الوصف الشريف
وللكبش اعظم انقيادا وتسليما للذابح عن غيره بل هذا الوصف اصل في الكبش وفي الشريف ع م ابنه ع م
وفاء اي لطاعة وتسليم لامر الله لا بارح بكسر الهمزة اي التجارة رابحة فكانت تجارة ابراهيم
واسحق ع م وهي الانقياد والتسليم رابحة من جهة ربح التجارة الفداء عنهما وكان تجارة
الكبش وهي انقياده وتسليمه للذابح رابحة وهي فداؤه عن خليفة رحمن ونقص لخسران ولا نقصا

في الانقياد والتسليم ما ربحت تجارتهما ولم يفد عنهما والارباح مرتب على الوفاء والخسران
مرتب على النقصان وقوله وفاء ونقص خبر مبتدأ محذوف تقديره وهو اي الامر المرتب وفاء الخ
ولما بين جهة العلو في الكبش شرع بهذه المناسبة في بيان جهة علو بعض الاشياء على بعض بحسب التركيب
مطلب من قلة الاجزاء وكثرتها فقال فلا علو الا على من جماد لقلة اجزائه فكان اقرب من المبدأ من غيره
لقلة الوسايط وما كان اقرب فهو الافضل من الابعد فهو افضل ما كان اسفل عندك
واسفل ما كان افضل عندك فاعتبروا ايها السالكون في طريق الحق واتركوا على حكم العادة
والبهيمية حتى يعلمكم الله من لدنه علما وبعده اي والادنى بعد الجماد نبات على قدر يكون
واوزان يعني ان العلو يكون على قدر اجزائه واوزانه وذو الحس بعد النبات لانه اكثر اجزاء
من النبات فكان ابعد من الحق منه فالكل عارف بخلاقه لعدم احتجابهم عن ربهم بسبب قلة
الاجزاء والامكانات في تركيب وجودهم وقد علم عرفانهم بخلاقهم كشفا وايضاح برهان
لان عرفانهم لا يكون عن كشف وايضاح برهان اذا الكشف عبارة عن رفع الحجاب فلا حجاب
لهم فلا رفع ولا حظ لهم عن ايضاح برهان فلا يتصرف الكشف والايضاح الى عرفانهم ويجوز
ان يكون الكشف عبارة عن عدم الحجاب وايضاح برهان عبارة عن انفسهم لان انفسهم
بسبب قلة الاجزاء براهين واضحة على ربهم دون نفس الانسان فيتعلق الكشف والايضاح
الى عرفانهم والبرهان على الوجه الاول قوله تعالى سبح لله ما في السموات وما في الارض وقوله تعالى
وان من شيء الا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم والتسبيح لا يكون الا عن علم وتنزيه
قوله واما المسمى آدم فمقيد بعقل وفكر ان كان من اهل النظر او قلادة ايمان ان كان من المؤمنين
فمقيد بالايمان التقليدي لكثرة قيودهم واجزائهم فكانوا محجوبين عن ربهم فلم يصل الى حد تام
الا بالكشف فكان كلهم اعلى من ادم من هذا الوجه وقد كان علمك على ان ادم افضل
الخلق كيف ظهر خلاف علمك فاترك علمك واطلب علما نافعا وهو الذي يحصل عن كشف
الذي لا اخلاف فيه وهو مقام الحيوانات والنباتات والجمادات بذا اي بما قلت قال تعالى وهو من كبار

الاولياء وقال المحقق مثلنا فان علم المحققين يحصل عن كشف الهي فلا يقبل الاختلاف والاختلاف
لا يكون الا في العلم الاجتهادي لذلك قال مثلنا اذ كلهم واحد في الاطلاع على حقيقة الامر
واليه اشار بقوله لانا واياهم بمنزلة احد بمقام المشاهدة والعيان فمن شهد الامر الذي قد
شهدته يقول بقولي في خفاء واعلان اي يتكلم قولي في اي حال كان لان ما شهدته مطابق
لنص قران ولا تلتفت قولا يخالف قولنا وهو بعض قول اهل النظر ولا تبذر السمراء اي الحنطة
في ارض عميان اي لا تنقل قولي لمن كان اعمى قلبه وهو قوله تع لا تعمى الابصار ولكن تعمى القلوب
التي في الصدور فانه لا تنبت المعارف الالهية في اصحابهم اي العميان الصم طبائعهم الذين اتى بهم لا
سماعنا المعصوم فاعل اتى وهو محمد م في نص قران وهو قوله تع صم بكم عمي فهم لا يعقلون اعلم
ايدنا الله تع واياكم ان ابراهيم ع قال لابنه اني ارى في المنام اني اذبحك والمنام حضرة الخيال
فلم يعبرها من الجبروت من التعبير فحمل ما راه على ظاهره كما هو عادة الانبياء فظن ان الحق
امر بذبح ابنه فباشر الذبح لطاعة لامر ربه وكان ما راه كبشا ظهر في صورة ابن ابراهيم ع في المنام
لمناسبة بينهما في الانقياد والتسليم فصدق ابراهيم ع الرؤيا بمباشرة الذبح ففداه عن ابنه ربه
من وهم ابراهيم من الله وهم ابراهيم ان ما راه ابنه والا لا فداء في الحقيقة بالذبح العظيم الذي
هو اي الذبح العظيم تعبير رؤياه عند الله وهو اي ابراهيم م لا يشعر ان الذبح الذي اتى به عند قصده
ذبح ابنه هو تعبير رؤياه عند الله وهو ان ذلك الكبش فداه عن ابنه فتبين لنا ان الله تع لنا على وهم
ابراهيم لا على الحقيقة التي هي تعبير رؤياه فقال وفديناه بذبح عظيم فالتجلي الصوري
في حضرة الخيال محتاج الى علم اخر وهو العلم الحاصل من التجلي الالهي يدرك به ما اراد الله
بتلك الصورة واستدل على ذلك بحديث الرسول م فقال الا ترى كيف قال رسول الله
لابي بكر في تعبيره اصبت بعضا واخطات بعضا فسال ابو بكر ان يعرفه ما اصاب فيه
وما اخطاه فلم يفعل م حكاية الرؤيا مذكورة في كتب الاحاديث وقال الله تع في ابراهيم
حين ناداه ان يا ابراهيم قد صدقت الرؤيا اي قد جعلت رؤياك صادقا في الحس

مطلب في التعبير

باعتقادك ومباشرتك بحسب اعتقادك وليس المراد برؤياك ما اخذته بل المراد غير ذلك
ولم تطلع على ما هو المراد من رؤياك دع نفسك عن ذبح ولدك فانك قد ذهبت الى غير سبيل
رؤياك بان كنت مصدقا بقصد ذبح ولدك الرؤيا وما كان في علمي ان تذبح ولدك فاني
قد حرمت ذبح الانسان وليس لك ذبح في علمي الا الكبش الذي رايته في صورة ولدك ولو صبر ابراهيم م
وطلب علم ما راه من الله لنزل الكبش اليه البتة اذ هو المعجزة المخصوصة المقدرة في العلم الازلي
فكان المراد من الرؤيا عند الله غير ابنه ولو كان المراد هو ابنه لقال حين ناداه ان يا ابراهيم
قد صدقت بالتخفيف في الرؤيا انه ابنك وما قال له قد صدقت بالتخفيف في الرؤيا انه ابنك
ولما لم يقل ذلك بل قال له قد صدقت الرؤيا علمنا ان ما راه ليس ابنه ولذا الفداء فداه عن ذهن
ابراهيم م وانما قال له قد صدقت الرؤيا لانه ما عبرها بل اخذ بظاهر ما راى في الرؤيا اي رؤياه
هذه فاللام للعهد اذ ما كل الرؤيا يدخل فيه التعبير لذلك قال في حق رؤياه هذه قد صدقت
فانه يدخل فيها التعبير فلم يطلب رؤياه التعبير لما قال ذلك او المراد الجنس اي والحال ان جنس
الرؤيا وهو انسب لقوله تطلب التعبير ولذلك اي لاجل طلب الرؤيا التعبير قال العزيز ان كنتم
للرؤيا تعبرون لعلمه ان رؤياه تطلب التعبير ومعنى التعبير الجواز من صورة ما راه الى امر
او هو المراد من الصورة المرئية فكان البقر سنين في المحل والخصب اي المراد من صورة البقر العجاف
سني القحط ومن البقر السمان سني السعة فاذا كان رؤياه تطلب التعبير لم يصدق ابراهيم في الرؤيا
ولو لم تطلب الرؤيا التعبير لصدق ابراهيم فلو صدق ابراهيم في الرؤيا لذبح ابنه لان فعل الذبح هو
قطع عنق ولده بالسكين واقع عن ابراهيم في الرؤيا يدل على ذلك ظاهر الاية اني ارى في المنام
اني اذبحك ولو لم يرى صدور هذا الفعل منه في المنام لما هم وقصد القطع حتى غضب وامر السكين
فانما يكون ابراهيم صادقا في الرؤيا ان لو وقع هذا الفعل بعينه عنه في الحس فلم يقع اذ ما يصدر
عن الانبياء ما لا يرضى الله عنه ولا يتعلق ارادته خصوصا من الكبائر فلم يصدق وانما صدق
الرؤيا في ان ذلك عين ولده وليس ذلك عين ولده ولم يصدق في هذا التصديق لعدم

مطابقته في نفس الامر فاذا لم يصدق في تصديقه لم يصدق في رؤياه كما بيناه وما كان عند الله
الا الذبح العظيم الذي رآه في صورة ولده فكما ان ما كان عند الله الا الذبح العظيم كذلك ما كان
عند الله الا تصديق الرؤيا عن ابراهيم في ان ذلك عين ولده وما فعل الانبياء الا ما عند الله
وفداه الحق بالذبح العظيم لما وقع في ذهن ابراهيم من ذبح ولده ما هو ليس ذلك الذبح فداء في
نفس الامر عند الله بل هو فداء عندنا فللرؤيا صورتان صورة الذبح وهو الفعل الحسي وصورة
ولد ابراهيم وهي صورة المعاني فصور الحسي صورة الذبح وهي بعينه الذبح الذي وقع في الحس في الكبش
فكان المراد عين تلك الصورة لا غيرها في الحس لا بصور الاغير الصورة فلا يطلب ما في الحس التعبير بخلاف
الخيال فما كان المراد بالصورة الحسية الا غير تلك الصورة فصور الخيال ابن ابراهيم لذلك دخل
التعبير اذ المراد من الصور الخيالية ما حصل من المعاني لا نفس تلك الصورة فظهر المعنى الكبشية في خيال
ابراهيم في صورة ولده فحكم وهم ابراهيم ان المراد هو نفس الصورة فعمل ما حكم عليه وهمه فجاز
ظهور المعاني في الخيال بما يطابق بصورها الحسية او بغيرها فاذا جاز ظهور المعنى في الخيال بغير صورته
الحسية لم يظهر معنى الكبشية في خيال ابراهيم بصورة الكبشية فلم ير صورة الكبش فلو راى الكبش في خياله
لعبر اي لوجب تعبير الكبش بابنه او بامر آخر لان هذه الرؤيا في حق ابراهيم ابتلاء واختبار هل يعلم
ما في الرؤيا من التعبير ام لا وذلك لا يمكن الا بالرؤيا التي تقتضي التعبير وبه تبين فيما في وهمك
من انه اذا كان المقصود من الولد الكبش لم لا يجوز ان يرى الكبش في الخيال فوقع عينه كما في بعض
الواقعات فلا يقتضي التعبير ثم قال ابراهيم ان هذا لهو البلاء المبين اي الاختبار المبين اي الظاهر
وانما قال ابراهيم هذا القول لعلمه عند ذبح الكبش ان المراد مما في المنام من ذبح ولده هو هذا الكبش
فكان قول ابراهيم ان هذا لهو البلاء المبين بمنزلة قول يوسف النبي ع م هذا تأويل رؤياي قد جعلها
ربي حقا فكانت هذه الآية مقدمة في النظم مؤخرة في الوقوع اي الفداء يعني الاختبار الحق
لابراهيم في العلم اي في علم الرؤيا هل يعلم اي ابراهيم ما يقتضيه موطن الرؤيا من التعبير ام لا
لانه اي الحق يعلم ان موطن الخيال يطلب التعبير فغفل ابراهيم عن طلب موطن الخيال التعبير

فاذا



فاذا غفل فما وفى الموطن حقه وصدق الرؤيا لهذا السبب وهو الغفلة وانما قال تفعل ابراهيم
ولم يقل فلم يعلم لان ابراهيم يعلم ان موطن الخيال يطلب التعبير في بعض الرؤيا ولم يطلب
في بعضها واعتمد على ان هذه الرؤيا من قبيل الثاني مع علمه ان عادة رؤيا الانبياء لا بد
التعبير فعل لذلك ولم يعبر كما فعل تقي ابن مخلد بفتح الميم وسكون الخاء المعجمة صاحب المسند
كتاب في الحديث من تصنيفاته سمع في الخبر الذي ثبت عنده انه ع م قال من رآني في النوم فقد رآني
في اليقظة فان الشيطان لا يتمثل على صورتي فرآه تقي ابن مخلد وسقاه النبي ع م في هذه الرؤيا
لبنا فصدق تقي ابن مخلد رؤياه في نومه عند اليقظة فاستقاء في اليقظة فقاء لبنا ولو عبر رؤياه
لكان ذلك اللبن علما فحرمه الله علما كثيرا على قدر ما شرب الا ترى ان رسول الله ع م اتي على البناء المفعول
في المنام بقدح لبن قال فشربته حتى خرج الري من اظافيري ثم اعطيت فضلي عمر قيل ما اولته
اي قال السامعون باي شيء عبرت هذه الرؤيا يا رسول الله قال العلم وما تركها اي ما رآه
لبنا على صورة ما رآه لعلمه موطن الرؤيا وعلمه ما يقتضي قولها من التعبير بيان لما وانما اول
اللبن بالعلم لان الروح الطف المخلوقات والعلم الطف الاغذية الروحانية كما ان اللبن الطف
الاجسام واللبن غذاؤهم وهو الطف الاغذية الجسمانية وقد علم ان صورة النبي ع م التي شاهدها
الحس في المنام انها في المدينة مدفونة وعلم ان صورة روحه ولطيفته ما شاهدها احد من صورة
احد ولا من صورة نفسه بل لا بد ان تشهد روحه بصورة جسده المدفونة في المدينة كل روح بهذه
المثابة في انه لا يرى الا بالتمثل بالجسد المثالي فيتجسد له روح النبي ع م في المنام بصورة جسده
كما مات عليه فمن الرائي روح النبي ع م بصورة هذه الجسد ولا يمكن للرائي ان يرى روح
النبي ع م بصورة غير هذا الجسد الذي لا يخرم منه شيئا اي لا يقطع ولا يتغير من اجزاء هذا
الجسد شيئا فهو اي ما يرى الرائي في المنام بصورة جسد محمد ع م المرئي من حيث روحه
في صورة جسدية تشبه المدفونة يعني لا يرى محمدا ع م في نفس ذلك الجسد المدفونة بل يرى في صورة
جسدية مثالية تشبه المدفونة بحيث لا يميز الحس بينهما لا يمكن للشيطان ان يتصور

مطلب

بصورة جسده م اى الجسد الذى مات عليه لا يقبل التغيير ولا النقص ولا الزيادة وتنكير
الشيطان للتحقير عصمة من الله في حق الرائي وتعظيما لشان النبي م فعلم ان جسد محمد م
الذى مات عليه لا يتمثل الشيطان بما يماثل ذلك الجسد الذى كان محمد م عليه في ذلك الزمان
بحيث لا امتياز بينهما فان تمثل فلا بد من فارق في الحس اما بزيادة او نقص او عدم مشابهة
بعض الاجزاء الى بعض وان كان مشابها في بعض الاجزاء اذ لا يمكن لاحد ان يتمثل في صورة
جسدية محمدية من كل الوجوه لعظمة شان المحمدى ولا يتمثل روح محمد م في صورة جسده في عالم
الصباوة او الشبابة او الشيخوخة لعدم وسع هذا الجسد بالصورة المحمدية فلا يتمثل الشيطان
اصلا وان كان مماثلا في بعض اجزائه لان جسد محمد م مجموع الهيئة الاجتماعية المتعينة
بتعين المحمدى فالتمثل الذى فرق الحس بينهما ليس جسد المحمد م فلا يصدق التماثل الا اذا كان متماثلا
بمجموع الهيئة الاجتماعية بحيث لا امتياز بينهما وليس كذلك فمن راى محمدا بغير صورة الجسد
الذى مات عليه لم ير روح محمد م بل يرى احوال نفسه يتمثل بصورة جسد محمد م بقدر المناسبة
ولهذا اى ولاجل عدم تمثل الشيطان بصورة جسد محمد م عصمة من الله في حق الرائي
من رآه اى روح محمد م بهذه الصورة يأخذ الرائي عنه جميع ما يأمره به او ينهاه عنه او يخبره
كما كان يأخذ عنه م اى لو كان ذلك الرائي مع الرسول في الحيوة الدنيا من الاحكام على حسب ما يكون
اى على حسب الذى يصدر منه اى من الرسول اللفظ الدال عليه الضمير في عليه يرجع الى ما من نص
او ظاهر او مجمل او ما كان عليه بيان لما بخلاف ما اذا راى بغير هذه الصورة فانما راى روح
محمد م حتى يأخذ الاحكام عنه وهذا علامة نصبه الله تعالى لعباده للفرق بين الرائي وغير الرائي
حتى يتميز لهم الرائي من غير الرائي فمن راى محمدا م بهذه الصورة فان اعطاه محمد م في حق
المنام شيئا فان ذلك الشيء هو الذى يدخله التعبير ان لم يخرج في الحس فان خرج ذلك الشيء
في الحس كما كان في الخيال اى بصورة ما كان عليه في المنام فتلك الرؤيا لا تعبير لها وبهذا
القدر اى بسبب هذا القدر وقع بعض الرؤيا بلا تعبير وعليه اى وعلى هذا القدر وقع اعتماد ابراهيم م

وكذلك الجسد في حال الصباوة والشبابة والشيخوخة لا يتمثل الشيطان بما يماثل بصورة الجسد صح

بالتعين

ونقى بن مخلد ما عبر ابو بصيرة قارؤياهما وهو بسبب غفلة ابراهيم م ولما كان للرؤيا هذان الوجهان
اى التعبير وعدم التعبير وعلمنا الله فيما فعل بابراهيم م بالوحي الى بنيه م وعلمنا ما قال له من قوله
ان يا ابراهيم قد صدقت الرؤيا وما عبرت الادب اى علمنا الادب لما يعطيه اى لا عطاء الادب مقام النبوة
فالادب في مقام النبوة طلب علم كل شيء من الله لا الحكم بالرأي فعمل ابراهيم من هذا الادب بسبب اعتماده
على هذا الوجه وادبه الله تعالى بقوله قد صدقت الرؤيا فاخبرنا عن احواله تعليما لنا الادب مع الله
علمنا جواب ما في رؤيتنا الحق تعالى في صورة ما لكنه يردها الدليل العقلى اى استحال العقل
تلك الصورة على الله لكنها تؤدى الى النقص عند دليل العقل ان نعبر اى علمنا من تعليم الادب ان
التعبير واجب علينا تلك الصورة التى ردها الدليل العقلى بالحق المشروع وهو ما ثبت
بالشرع ان الحق يظهر بصور اعتقادات المعتقدين على حسب اعتقاداتهم كما في الحديث اى
في حديث التحول ان الحق يتجلى يوم القيمة بصورة فينكرونه ثم يتحول ويتجلى بصورة فيقبلونه
فالحق المشروع هو الذى اثبت عليه الشرع الاحكام المختلفة بحسب ما يناسب حال الرائي وهو عبارة
للحق مع الاسماء والصفات وفي الحقيقة ما ظهر بهذه الصور الا الاسماء والصفات وذات
الحق منزه عن هذه الظهورات واما الحق الذى ثبت بالدليل العقلى وهو الحق من حيث
استغنائه عن العالمين فمحال عند العقل ان يثبت له شيء الا الصفات الكمالية فالتعبير
بالحق المشروع اما واقع في حق المكان الذى رآه اى راى الرائي الحق فيه اى في ذلك المكان
اذ الامكنة مختلفة بالشرف والخساسة فللمكان مدخل في الرؤية بالشرف والخساسة او فيهما اى
او واقع في حقهما معا يعنى اذا راينا الحق في المنام بتلك الصورة نعبر بالشرع فنقول ان
الحق يظهر لنا بصور احوالنا فتلك الصورة لنا لا له ابقاء بحكم الدليلين العقلى والشرعى
فتلك الرؤيا بتلك الصورة في الحق يدخلها التعبير وكذلك المكان كما قال رسول الله م
رايت ربي في احسن صورة شاب يردها الدليل العقلى فصورة الشبابة في حق الرسول ظهور
الحق له بهذه الصورة وهى عبارة عن ربوبية تامة كاملة وهى ربوبية الجامعة الاسمائية

فهو تنقيح حال العالم اه

فان لم يردها الدليل العقلي اي وان رأينا الحق بصورة لم يردها الدليل بان كان ظهوره
بالصفة الجمالية كالربوبية والقادرية وغير ذلك من الصفات التي لم يردها الدليل العقلي
لم نعبر تلك الرؤيا بل ابقيناها على ما رأيناها ابقاء لحكم الدليلين لاجتماعهما في ظهور الحق
بالصفات الكمالية شبه شيخ رؤية الحق بالصفة التي لم يردها الدليل العقلي في الظهور بحيث
لا يخفى على احد انه الحق فلا يحتاج الى التعبير لايضاحه غاية الايضاح والاحتياج الى التعبير
ينشأ من نوع خفاء في الظهور برؤية الحق في الاخرة بقوله كما ترى الحق في الاخرة سواء بحيث
لا يخفى على احد حتى يحتاج الى التعبير لظهوره فيها على وجه الكمال ولما بين ان الحق ظهوره
بجميع الصور بالتعبير او عدمه اورد نتيجة ذلك بالابيات تسهيلا للطالبين بقوله فللواحد
الرحمن صفة للواحد حاصل في كل موطن من الصور بيان لما قدم للضرورة ما فاعل
الظرف وهو في كل موطن اي الذي يخفى الحق في هذه الصورة على بعض الناس كظهوره
بصور الاكوان فيحتاج الى التعبير بالحق المشروع وما هو ظاهر قد عطف على الجملة الفعلية
للضرورة اي الذي يظهر الحق في هذه الصورة كظهوره بالصورة الكمالية التي اثبتها العقل
فلزم من هذه الابيات الظاهر بجميع الصور الكمالية والكونية هو الواحد الرحمن فاذا كان
الامر كذلك فان قلت هذا اي الذي ظهر بالصور هو الحق لانكشاف الحق عليك في جميع الصور قد لك
صادقا بمطابقة خبرك الواقع فما رؤيتك هذه الا كما ترى في الاخرة على ان قد للتحقيق
او معناه قد يكون صادقا اي صادقا عند الشرع ولم تك صادقا عند العقل اذ العقل يرد قولك
في بعض الصور على ان قد للتقليل وان قلت امرا اخر باحتجابك بالصور عن الحق فانت عابر
اي مجاوز من الصورة الى امر اخر فان تصادق ايضا على هذا الوجه فما حكمه اي فليس ظهوره بحكم
مختصا في موطن دون موطن كما جعل العقل منحصر الظهور في صفة الكمالية وكنه اي كنه الحق
بالحق اي الحق بذاته للخلق اي لاجل ايجاد الخلق سافر اي يسير نزولا من مقام احديته الى مقام
تفصيله فلا يكون موطن الا والحق ظاهر فيه بالاحكام اللائقة بهذا الموطن اذا انظر ما ذكرته

للتأكيد

للتأكيد تجلي الحق للعيون بالصور الحسية والمثالية ترده اي ترد الحق عقول ببرهان اي بسببه
عليه اي على ذلك البرهان تنابر اي تداوم العقول وتواظبه قوله عليه متعلق بقوله تنابر وقبل
الحق على البناء المفعول في مجلي العقول وفي مجلي الذي يسمى خيالا وقابل الحق في مجلي العقول
المجردة وفي مجلي الخيال القلب والنفوس المجردة فحصر ظهور الحق بكل واحد منهما في مرتبتهما وليس
ذلك الحصر بصحيح والصحيح في قبول الحق ما تقبله النواظر وهي جمع ناظرة فيشاهد ناظرة الحق
في جميع المراتب الالهية والكونية فيعرفون الحق في كل موطن فيعبدونه فهم يسعون الحق بجميع
كمالاته فلا يحتجبون بصور الاكوان عن الحق فقلوبهم يسعون الحق فيفوتهم عن الحق بقول
ابو يزيد في هذا المقام اي في مقام سعة القلب لو ان العرش وما حواه اي مع احاطه من
السموات والارضين مائة الف الف مرة في زاوية من زوايا قلب العارف ما احس به اي يدرك
ذلك العارف ما في زاوية قلبه اي لا يشغله عن مشاهدة ربه ولا يضيق سعة قلبه الحق وهذا
اي ما قال ابو يزيد وسع ابو يزيد في عالم الاجسام اذ قيد وسعة القلب في الاجسام بقوله
لو ان العرش ولم يعم وسعته عالم الارواح فكان ذلك وسعة قلب ابي يزيد بل اقول لو ان ما
لا يتناهى وجوده مطلقا من اي عالم كان يقدر انتهاء وجوده مع العين الموجودة لروحي
العقل الاول اذ به يخلق لمن جميع المخلوقات في زاوية من زوايا قلب العارف ما احس ذلك العارف
بالحق بذلك اي بما كان في قلبه من الامور الغير المتناهية في علمه بالحق اي لا يشغل العارف
عن الحق وجود هذه الاشياء وزاوية قلبه وانما لا يحس العارف بما في قلبه فانه قد ثبت
ان القلب وسع الحق ومع ذلك لو وسعها اتصف اي لم يتصف القلب بالري وانما لم يتصف
بالري لانه لو اتصف بالري لامتلا ولو امتلا لم يرو وقد قال ذلك اي عدم الارتواء ابو يزيد
في كلام اخر وهو قوله شربت الحب كاسا بعد كاس فما نفد الشراب ولا رويت ولقد نبهنا على هذا
المقام اي على وسعة القلب بقولنا يا خالق الاشياء اي موجد الممكنات في نفسه اي في ذاته
لان مجموع العالم اعراض عندهم قائم بذاته تعالى لا كقيام العرض بالجوهر بل كقيام الظل بصاحبه

فلا يخلو الشيء عن الحق بل هو موجود به وفيه ومعنى وجود الاشياء فيه عبارة عن احاطة
الاشياء بتعلق قدرته وبعضهم فسرهم بقوله اي في علمه وهو لا يناسب بقوله يا خالق فانه لا يقال
ان الله خالق الصور العلمية له بل هو موجبها ولا يناسب ايضا مراد الشيخ اذ مراده بيان
وسعة الحق الموجودات الخارجية كلها لا بيان وسعة علمه اذ وسعة علمه ظاهر بحيث لا يخفى
على احد يدل عليه قوله انت لما تخلقه جامع بوجودك المحيط بكل شيء تخلق ما لا ينتهي اي ما لا تناهي
كونا اي وجوده فيك بطرف الخلق او كونك فاذا خلقت فيك الاشياء التي لا تناهي وجودها
فانت الضيق لانه لا يسع معك غيرك شيء في قلب العارف الواسع لانه تسع الامور الغير
المتناهية التي خلقت فيك لو ان ما اي الذي قد خلق الله في قلبي حرف لو لا انه قوله ما لاح بقلبي
اي ما ظهر بقلبي فجر يتعلق بقلبي الى ما لاح لا الى ما خلق الله فجره الضمير يرجع الى ما اي نوره
الساطع اي المرتفع فلو كان الشمس في قلبي مع نورها الواضح الاعلى المرتفع الذي لا يخفى نورها
لاحد ما لاح بقلبي نورها فان الحق يضيق قلبي بدخول الغير معه لاختفاء نور الخلق عند ظهور نور
الحق من وسع الحق فما ضاق عن خلق استفهام على سبيل التعجب فكيف الامر اي من وسع الحق الواسع
جميع الامور الغير المتناهية ايضيق عن الخلق الذي في الحق ام لا كيف الامر في ذلك اجبنا يا سامع الدعاء ولما
انجر كلامه الى الخلق شرع في بيان احواله بقوله بالوهم لا بغير ذلك من القوى يخلق اي يخترع
كل انسان في قوة خياله ما لا وجود له الا فيها اي الا في قوة خيالية وهذا الايجاد في القوة الخيالية
هو الامر العام لكل انسان عارفا كان او لم يكن يعني ان غير العارف يوجد شيئا ولا يكون
ذلك الشيء موجودا في خارج قوة خياله والعارف يخلق بهمته وتوجهه وقصده بقدر همته
والمراد ما يكون له وجود من خارج محل الهمة والخلق هنا بمعنى القصد لاظهار من الغيب الى الحضور
ومعطي الوجود على حسب قصدهم هو الله لا غير ولكن لا تزال الهمة تحفظه اي تحفظ ما خلقه ولا يئودها
اي لا يثقل الهمة حفظه اي حفظ ما خلقته الهمة فمتى طرأ على العارف غفلة عن حفظ ما خلق
عدم ذلك المخلوق لانعدام الامداد بالغفلة لزوال الهمة بالغفلة فزال المعلول الا ان يكون

العارف

الحضرات الخمس

العارف قد ضبط جميع الحضرات وهي الحضرات الخمس عالم المعاني والاعيان الثابتة وعالم
الارواح وعالم الشهادة وعالم الانسان الكامل الجامع بجميع العوالم كلها وهو اي العارف
لا يغفل مطلقا بل لا بد له من حضرة يشهدها العارف فاذا خلق العارف بهمته ما خلق
والحال انه له هذه الاحاطة ظهر ذلك الخلق بصورته في كل حضرة لان هذا العارف يخلق ذلك
الخلق من مقام الجمع فيكون موجودا على صورته في كل حضرة بقدر نصيبه وصارت الصور
يحفظ بعضها بعضا لانه اذا كان الخلق بصورته موجودا في كل حضرة فقد تحفظ الهمة
الصورة التي لا يغفل العارف عن حضرتها وتحفظ باقي الصور بالصور المحفوظة بالهمة
لوجوب التطابق بين الصور وهو معنى قوله فاذا غفل العارف عن حضرة ما او عن حضرات
وهو شاهد حضرة ما من الحضرات حافظ لما فيها من صورة خلقه انحفظ جميع الصور بحفظ
تلك الصورة الواحدة في الحضرة التي ما غفل العارف عنها لان الغفلة ما تعم قط جميع الحضرات
لا في العموم ولا في الخصوص اي لا في حق العامة ولا في حق الخاصة حتى تنعدم تلك الصورة
في جميع الحضرات وقد اوضحت هنا سرا لم يزل اهل الله يغارون على مثل هذا ان يظهر وانما
يغارون من ان يظهر بالحقيقة بما اوضح من السر لما ثبت فيه اي في اظهار هذا السر من رد
دعويهم انهم الحق من حيث ايجادهم شيئا ما وانما ترد دعويهم بهذا السر فان الحق لا يغفل
عن شيء اصلا والعبد لا بد له ان يغفل عن شيء دون شيء فمن حيث الحفظ لما خلق له ان يقول انا
الحق كما قال المنصور رح ولم يزل عن هذا القول لعدم ظهور هذا الفرق له بغلبة نور الحق له
ولكن ما حفظه اي ليس حفظ العبد لها حفظ الحق لما خلق وقد بينا الفرق بين حفظ الحق
وحفظ العبد فهم يغارون بهذا الفرق من ان يظهر بدعوى الربوبية ومن حيث ما غفل اي من حيث
غفلة العبد عن صورة ما وحضرتها وعن الحضرة التي ثبت الصورة فيها فقد تميز العبد من الحق
من هذا الوجه وهو الغفلة في العبد وعدم الغفلة في الحق ولا بد ان يتميز العبد من الحق
مع بقاء الحفظ لجميع الصور بحفظ صورة واحدة منها في الحضرة التي ما غفل العبد عنها

مطلب قول المنصور

اى عن الحضرة التى كانت الصورة فيها فهذا الحفظ حفظ بالتضمن وحفظ الحق ما خلق ليس كذلك
بل حفظ لكل صورة على التعيين وهذه اى وهذه المسئلة التى اخبرتك مسئلة اخبرت فى عالم الملكوت
كما اخبرتك فى عالم الحس انه اى الشان ما سطرها احد فى كتاب لا انا ولا غيرى الا فى هذا الكتاب
فهى اى هذه المسئلة يتيمة الوقت وفريدته فاياك ان تغفل عنها وانما اوصيك لا تغفل عن هذه
المسئلة فان تلك الحضرة التى تبقى لك الحضور فيها مع الصورة مثلها اى مثل تلك الحضور مثل الكتاب
الذى قال الله تعالى فيه فى حقه ما فرطنا فى الكتاب من شئ وقال الله تعالى فيه ولا رطب ولا يابس الا
فى كتاب مبين فاذا شاهدت تلك الحضرة التى تبقى لك الحضور فيها مع الصورة فقد شاهدت
جميع ما فى باقى الحضرات من الصور فانها كتاب جامع لجميع ما فى الحضرات فهو اى الكتاب الذى
قال الله فيه ما فرطنا فى الكتاب الجامع للواقع اى ما كان فى الخارج وغير الواقع فى الخارج وهذه
الحضرة مثل ذلك الكتاب فى الجامعية فلا تغفل عنها ولا يعرف ذوقا وحالا وتحققا ما قلناه
الا من كان قرآنا اى جامعا فى نفسه جميع الحضرات بارتفاع حجب الغيرية بالفناء فى الله فمن كان
قرآنا فى نفسه يصل هذه المسئلة ذوقا وحالا واما من لم يصل الى مقام الجمع فهو يصل الى
علم بسماع هذه المسئلة منه ثم يطلب الذوق والشهود بالفناء فى الله وانما لا يعرف الا هذا
الشخص فان المتقى لله اى فان من يتقى الله بان لا يشرك معه شيئا فى افعاله وصفاته وذاته وبا
سناده جميعا اليه تعالى لا الى غيره يجعل الله له فرقانا اى نورا فى قلبه يعرف به ويتميز بين العبد
والحق ويصل به الى مقام القرآنية فيعرف ما قلناه وهذا ارشاد وتعليم للطريق الموصل الى معرفة
هذه المسئلة وهو اى الذى يجعل الله له فرقانا مثل ما ذكرناه فى هذه المسئلة من تميز العبد
من الرب اى يخلق بهمته شيئا ما ويحفظه بالهمة ويفرق بينه وبين ربه بعين ما ذكرناه ولما فتح
هذه المسئلة وظهورها فى الحس مختص بالشيخ رضه واليه اشار بقوله فهى يتيمة الوقت وفريدته
وهذا الفرقان اى الفرق الذى بيناه بين العبد والرب على اى وجه وقع والحق فى هذه المسئلة
ارفع فرقان واعظمه لا يكون فوق فرقانا لانه يظهر الفرق بين العبد والرب على اى وجه وقع

ايته بربه كان بخلاف الفرق المذكور بين الناس فانه ليس بمثابته فى رفع الاشتباه فقد اورد
نتيجة ما ذكره بقوله فوقتا يكون العبد ربا بلا شك بظهور تجلى الربوبية له واختفاء عبوديته
وهو قوله والعارف يخلق بهمته ووقتا يكون العبد عبدا بلا شك عن عبوديته عند ظهور عجزه وقصوره
بزوال الصفة الربوبية فان كان عبدا كان بالحق واسعا لانه قال ما وسعنى ارضى ولا سمائى الا
قلب عبد المؤمن وان كان ربا كان فى عيشة ضنك اى ضيق ومشقة لعجزه عن المطالبة
بالاشياء عن اتيانها فمن كونه عبدا يرى عين نفسه عاجزة وقاصرة عن اتيان الامور فيتسع
الامال اى ويتسع اماله منه الى موجده بلا شك ومن كونه ربا يرى الخلق كله يطالبه من حضرة الملك
بضم الميم وسكون اللام عالم الشهادة والملكوت بفتح الميم وسكون اللام عالم الملكوت وبعجز
عما طالبوه اى لا يقدر اعطاء ما طالبوه منه بذاته بل يراجع فى ذلك الحدية بخلاف ربوبية
الحق فانه بذاته قادر على ذلك فظهر الفرق من حيث كونه ربا لذا اى لاجل عجز العبد عما طالبوه
منه ترى بعض العارفين يرى بهذا المقام يبكى فاذا كان سلامتك فى العبودية وافاتك فى الربوبية
فكن عبدا ربا اى فاظهر بالعبودية فتسلم عن عقوبات النار لا تك رب عبد اى لا تظهر بمقام
الربوبية التى ليست حقك والا فتذهب بالتعليق فى النار والسبك اى تدخل فى نار جهنم
وتسبك فيها للتخليص على هذه الصفة فص حكمة علية فى كلمة اسماعيلية ولما كانت
العلوم المنسوبة الى المرتبة العلية حاصلة فى روح هذا النبى ع م شرع الى بيان هذه العلوم
فابتداء بالاسم الجامع لكونه اعلى المراتب الاسمائية بقوله اعلم ان مسمى الله احدى بالذات اى
لا كثرة فى ذاته كل بالاسماء اى كل مجموعى بجميع الاسماء والصفات وكان المسمى الله احديا
الذاتية والاسمائية فيسمى الاحدية الذاتية بالاحدية الالهية والاحدية الاسمائية بمقام جميع
الاسماء وكل موجود فما له اى فما لكل واحد من افراد الانسان من مسمى الله باعتبار كونه
كلا بالاسماء الا ربه خاصة يستحيل ان يكون له الكل لذلك قال النبى ع م رايت ربى ولم يقل
رايت رب العالمين وان كانت حقيقته وروحه الاعظم مربوبا للكل الا انه بوجوده الحسى واستعداده

مطلب

الجزئي كرب خاص فوق سائر الارباب وكذلك سائر الانبياء يتنوع فيهم الكل بحسب استعداداتهم
فلا يمكن لاحد من هذا الوجه الكل من حيث هو كل واما الاحدية الالهية وهي الاحدية الذاتية
التي يشير اليها بقوله احدي بالذات فما لواحد من الاسماء فيها قدم اي وجود فليس لها الربوبية
لاحد فكانت خارجة عن قوله من عرف نفسه فقد عرف ربه فلا تتوقف معرفة النفس بل تعرف
بمعرفة النفس ما له الربوبية وبعد ذلك تتوقف هذه الاحدية الالهية على كشف الهي وانما لم يكن
لواحد من الاسماء فيها قدم لانه لا يقال لواحد منها من الذات الاحدية شيء ولا لاخر منها شيء
حتى يتعين الاسماء فيها بالوجود المتعين الذي يتميز به كل منها عن الآخر وانما لا يقال هذا
القول في حقها لانها اي لان الاحدية الالهية لا تقبل التبعيض حتى يقال لها هذا الكلام
فاحديته مجموع كله بالقوة والضمير ان راجع الى مسمى الله فمعناه فاحدية مسمى الله كون المجموع
بالفعل في مسمى الله مجموعا فيه بالقوة فاعتبار جمعية الاسماء في مسمى الله بالقوة يسمى احدي
بالذات وباعتبار جمعيتها فيه بالفعل يسمى كل بالاسماء والسعيد من كان عند ربه مرضيا
وما ثمة اي وما في العالم من العباد الا من هو مرضي عند ربه وما في العالم شقي من هذا الوجه مطلب
بل كله سعيد وان كان بعضه شقيا وبعضه سعيدا من وجه آخر وانما كان كل العباد
مرضيا عند ربهم الخاص بهم لانه الذي يبقى عليه ربوبية الرب فهو اي الذي يبقى عليه ربوبية
ربه عنده اي عند ربه مرضي لبقاء ربوبيته عليه فاذا كان مرضيا فهو سعيد والمراد من هذا الكلام
اظهار عموم معنى السعادة المستور عن ادراك اهل الحجاب لا السعادة النافعة المعتبرة
عند الله ولهذا اي ولاجل بقاء الربوبية على العبد قال سهل وهو من كبار الاولياء المعتمد
عليه قوله ان للربوبية سرا في الشيء روحانية ذلك الشيء وسبب بقائه وهو اي سر الربوبية
انت يخاطب كل عين لو ظهر اي زال لبطلت اي لزالت الربوبية فادخل سهل عليه اي على العين
لو وهو حرف امتناع وهو اي العين او السر لا يظهر اي لا يزول ابدا فلا تبطل اي فلا تزول
الربوبية ابدا وانما لا يزول العين لانه لا وجود لعين الا بربه والرب موجود دائما والعبد

موجود دائما بحسب النشأة بدوام وجود علته فالربوبية موجودة دائما بدوام وجود علتها
وهي العين فالرب سبب لوجود العين والعين سبب لوجود ربوبية ربه فاذا بقي ربوبية الرب بوجود
عبده كان العبد مرضيا عنده وكل مرضي محبوب للرب الراضي عنه وكل ما يفعل المحبوب محبوب
يعني كما ان ذات المرضي محبوب في انه لربه كذلك كل ما يفعله محبوب عند ربه فاذا كان كل ما يفعل
المحبوب محبوبا فكله اي فكل ما صدر من المحبوب مرضي عند ربه وليس المراد من الحب والرضا
من حيث انهما نافعان لصاحبهما ويصل العبد بسببهما درجة القربة الى الله وانما المراد الكشف بان
الحب والرضا في كل احد حتى يعلم ان اسمعيل ع م باي حكمة كان عند ربه مرضيا وانما كان فعل
المحبوب مرضيا لانه اي الشان لا فعل للعين بل الفعل لربها يظهر فيها فاطمانت العين ان يضاف
الفعل اليها وكانت العين راضية بما يظهر اي يوجد فيها وعنها اي وبسبب ما يظهر عنها من افعال ربها
بيان لما مرضية تلك الافعال اي العين كانت راضية بما يظهر من ضية تلك الافعال وبسبب ما يظهر عنها
عند فاعلها وانما كان الفعل مرضيا عند فاعله لان كل فاعل وصانع راض عن فعله وصنعته فانه
سورة طه اي الفاعل وفى بالتشديد فعله وصنعته حقه ما هي عليه ويدل على ذلك قوله تعالى اعطى كل شيء خلقه
ثم هدى اي بين واظهرنا بعد اعطائه كل شيء خلقه انه اي الحق اعطى كل شيء خلقه فلا يقبل ذلك
الشيء النقص عن استعداده ولا الزيادة على استعداده لان الله تعالى اعطى الخلق على حسب
استعداد كل شيء فكان كل موجود عند ربه مرضيا فكان اسمعيل بعثوره اي باطلاعه على ما
ذكرناه عند ربه مرضيا فتفرد اسمعيل بهذه المرضية عن غيره لذلك لو ورد النص في حقه دون
غيره لان هذا العلم مودع في روحه ويأخذ كل من علم هذا العلم من روحه وكذا اي وكل
كل موجود مرضي عند ربه ولا يلزم اذا كان كل موجود عند ربه مرضيا على ما بيناه ان يكون
مرضيا عند رب عبد آخر فان عبد المضل ليس مرضيا عند الهادي وبالعكس لعدم ظهور ربوبية
كل منهما في عبد الآخر فلا يكون الاشقياء مرضيين عند رب السعداء حتى يدخلون دار السعداء
معهم وانما لم يكن ذلك العبد مرضيا عند رب عبد آخر لانه اي لان ذلك العبد ما اخذ اي لا يأخذ

مجود ١٥

الربوبية الا من كل بالاسماء لا من واحد اى لا من احدى بالذات فاذا اخذ الربوبية من كل
لا من واحد فما تعين له اى لم يتعين لذلك العبد من الكل الا ما يناسبه اى الا الذى يناسب
ذلك العبد وما يناسب استعداده فهو اى ما تعين له من الكل ربه خاصة فلا يكون محلا لربوبية
رب غير ذلك الرب حتى يرضى رب عبد آخر عنه فلا يكون مرضيا الا عند ربه ولما كان فى هذا المقام
مظنة سؤال وهو ان يقال ان ما قلتم من ان العبد مرضى عند ربه غير مرضى عند رب عبد آخر
بناء على ان كل عبد لا ياخذ الربوبية الا عن كل فمسلم لا انه يقتضى تميز الارباب فلم لا يجوز
الاخذ من حيث الاحدية فح لا تميز فى الارباب فمن كان مرضيا عند ربه كان مرضيا عند رب عبد
آخر لان رب عبد عين رب عبد آخر فلزم اذا كان كل موجود عند ربه مرضيا ان يكون مرضيا
عند رب عبد آخر اراد دفعه بقوله ولا ياخذه اى لا ياخذ ربا احد من حيث احديته حتى كان
جواب
من كان عند ربه مرضيا مرضيا عند رب عبد آخر ولهذا اى ولاجل عدم اخذ احد ربا من حيث
احديته الحق منع اهل الله التجلى فى الاحدية اى منع عن طلب التجلى الاحدى لعدم حصوله لاحد
لئلا يضيع اوقات السالكين فى طلب المحال وانما لا يمكن حصول التجلى الاحدى فانك
ان نظرته به اى ان نظرت الحق بالحق وهو النظر مع انتفاء التعين فهو الناظر نفسه فما زال ناظرا
نفسه بنفسه فما ظهر لك ذلك التجلى بل ظهر نفس الحق لنفسه وان نظرته به وبك اى مع بقاء
تعينك فزالت الاحدية اى لا احدية كوجود الاثنينية وان نظرته بك اى وان جمع
فى النظر اليه بينه وبينك فزالت الاحدية فلا احدية ايضا لان ضمير التاء فى نظرته ما هو
عين المنظور وعلى كلا التقادير الثلث فلا بد من وجود نسبة ما اقتضت امرين ناظرا
او منظورا فزالت الاحدية لوجود الاثنينية فى كل واحد من الوجوه كما يدل عليه قوله وان كان
لم ير الحق الا نفسه بنفسه ومعلوم انه الشان فى هذا الوصف وهو رؤية الحق نفسه بنفسه
ناظر ومنظور وهو يوجب الاثنينية وان كان اعتباريا فاذا علمت هذا فالمرضى عند ربه لا يجب
ان يكون عند ربه الخاص مرضيا مطلقا اى عن الوقت لا مقيدا بوقت دون وقت اى علما

فى جميع الاوقات بحيث لا ينفك عن كونه مرضيا عند ربه فى حال اصلا كما ان النص الوارد فى حق
اسمعيل كذلك الا اذا كان جميع ما يظهر به اى بسبب المرضى من فعل الراضى بيان لما قبله اى فى
المرضى واما اذا لم يظهر جميع افعال الراضى فى المرضى بل بعضه يظهر فيه وبعضه لم يظهر لظهوره
فى عبد رب عبد آخر لم يكن المرضى مرضيا عند عدم ظهور ذلك البعض فلم يكن مرضيا مطلقا عند ربه
فقد ثبت بالنص والكشف انه مرضى مطلقا لظهور جميع فعل الراضى فيه فلما استوى كل موجود
مع اسمعيل ع م فى كونه مرضيا عند ربه اراد ان يبين جهة امتيازه بقوله ففضل اسمعيل ع م غيره
من الاعيان بما نعته الحق به من كونه عند ربه مرضيا وكذلك كل نفس مطمئنة قيل لها ارجعى الى ربك
فما امرها ان ترجع الا الى ربها الذى دعاها اى الا الى الرب الذى دعى النفس المطمئنة اليه بالرجوع
نعرفته اى فعرفت النفس المطمئنة ربها من الكل بسبب قبول دعوته راضية عن ربها مرضية عند ربها
فادخلى فى عبادى من حيث ما اى من الوجه الذى او لما زاد التاكيد لهم هذا المقام فانت
لا بد مستحق بان تدخل فى زمرتهم بسبب كسبك هذا المقام فالعباد المذكورون هنا كل عبد
عرف ربه من الكل واقتصر نفسه عليه اى على ربه وبالعكس ولم ينظر الى رب غيره كما لم ينظر ربه
الى عبد رب آخر فان النظر الى رب غيره لا يكون الا من الجهل بربه مع احدية العين اى مع ان ربه
عين رب غيره لا يكون الا من الجهل بربه مع احدية العين اى فى مقام احدية الذات ومع ذلك
لا بد من ذلك اى من عدم النظر الى رب الغير فان الامر فى نفسه على ذلك وادخلى جنتى التى هى
سترى بكسر السين اى حجابى وليست جنتى سواك فانت تسترنى بذاتك فذاتك حجابى بينى وبينك
فادخلى ذاتك بافنائك فى ذاتى حتى تشاهد ذاتى فكما ان رؤية الله لا يمكن فى عالم الصور
الا بدخول الجنة فى عالم الآخرة كذلك لا يشاهد الحق فى عالم المعانى الا بالدخول فى الجنة المعنوية
فلا اعرف الا بك اى لا تعرف فنى الا بمعرفتك نفسك ولا يظهر اثار ربوبيتى الا بسببك لا
بدونك كما انك لا تكون اى لا توجد الا بى اى بسببى فاذا لم اعرف الا بك فمن عرفك عرفنى
وانا لا اعرف الا بك فانت لا تعرف الا بى فتوقف معرفة كل منهما الى الآخر الاول هنا هو المؤثر

من الاثر والثاني مشاهدة الاثر من المؤثر وهو أتم من الاول عرفه ومعناه لا يعرفني عبد
الذات ولا يعرفك رب الذات انا وجاز ان يكون معناه وانا لا اعرف على البناء المعلوم الا
انت فانت لا تعرف الذات انا اذ كل رب لا يعرف الامر كان مظهر الربوبية كما ان كل عبد لا يعرف
الا ربه الخاص وقد انحصر الامر من الطرفين قال بعض الشراح وانا لا اعرف بحسب الحقيقة وانت
لا تعرف بحسبها وان كان له وجه لكنه لا يناسب المقام يظهر بادنى تامل فاذا دخلت نفسك دخلت
جنته فاذا دخلت جنته تعرف نفسك معرفة اخرى غير المعرفة التي عرفتها اى عرفت نفسك بهذه
المعرفة حين عرفت ربك بمعرفتك اياها فتكون بسبب دخولك جنته صاحب معرفتين معرفة به
اى بالحق بك من حيث انك انت وهو معرفة به بك من حيث انك هو لا من حيث انك انت ولم تكن
تانك المعرفتان الا لمن دخل جنة ربه الخاص فانت عبد من حيث التعين وانت رب من حيث
الهوية لمن له فيه انت عبد فالعبد رب لربه الخاص لا لغيره كما انه عبد له لا لغيره فتعلق ربوبية
العبد لمن تعلق عبوديته ومعنى ربوبية العبد ربه بقبول احكامه واظهار كمالاته فيه وهذا
مجازات بين العبد وبين ربه الخاص واما بين العبد وبين رب الارباب فهو قوله وانت
رب لمن له في الخطاب عهد وهو خطاب الست والعهد قول المخاطبين قالوا بلى فان هذا الخطاب
عن مقام الجمع فكان الكل عبيد الكل بسبب ربهم الخاص بهم فكان الخطاب عاما والعهد عاما
فيتنوع العهد الكلي بحسب القوابل وهو العهد الجزئي الذي بين العبد وبين ربه الخاص
واما بينه وبين رب المطلق وهو عهد كلي فاذا تنوع العهد فكل عقد اى فكل واحد من العهد
عليه اى على ذلك العقد يخص من المخاطبين المعاهدين اى ثابت على ذلك العقد يحفظ
دائما عن النقض والحل بحكمه اى يحل ذلك العقد من سواه عقد اى من له عقد سوى ذلك العقد
فان من له العهد بسدنة الاسم الهادي يحل العقد الذي بين الاسم المضل وبين عبده فكان
كل واحد من العبيد يحفظ عقده ويحل عقد غيره فرضي كل الاسماء عن عبيده
فهم مرضيون لان عبيد الارباب بعبيده ورضي الارباب بمرضيه ورضوا عنه فهو مرضي فكان

الامر الذي بين العبد وربه الخاص بعينه الامر الذي بينه وبين رب المطلق فكل عبد مرضي عند ربه
بالامر الارادي واما بالامر التكليفي فبعضهم مرضي كالانبياء والاولياء وغيرهم من المؤمنين
حسب مراتبهم وبعضهم ليس بمرضي كالكفار والعصاة فالنجاة عن النار جمع الامرين في الرضا
ولا ينفع الرضاء بالامر الارادي مجردا عن الرضاء بالامر التكليفي فتقابلت الحضرتان اى الربوبية
والعبودية تقابل الامثال والامثال اضداد لان المثلين لا يجتمعان وانما تقابلت الحضرتان تقابل
الامثال اذ لا يتميزان بحسب حقيقة الوجود فيصدق عليهما تقابل الامثال فما ثمة اى فما في العالم من حيث
الوجود الا متميز واحد فما ثمة اى في العالم مثل لان المثلية يقتضي الاثنينية فما في الوجود مثل اذا
الوجود هو عين المتميز فما في الوجود ضد فان الوجود حقيقة واحدة والشئ لا يضاد نفسه فاذا ارتفع
الاضداد والامثال بظهور وحدة الوجود فلم يبق الا الحق لم يبق كاين اى عالم الاكوان لفنائها
في الحق فما ثمة اى في الوجود موصل ولا ثمة باين اى لا موصل ولا واصل ولا مفارق لاستهلاك
الكل في عين الوجود عند تجلي وحدة الوجود بذا اى بما ذكرناه من وحدة الوجود جاء
برهان العيان وهو البرهان الكشفي فما ارى بعيني شيئا الا عينه اى الا ذات الحق لا غيره
لاستهلاك جميع الاشياء في نظري في ذات الحق اذا عاين اى اذا شاهد معاينة حقيقة الامر
وهذا لمن لم يخش ربه ان يكون هو لعدم علمه بالتميز فهو فوق مقام الخشية واما قوله ذلك اى رضي الله
عنهم ورضوا عنه ذلك لمن خشي ربه ان يكون هو لعلمه بالتميز بين الربوبية والعبودية دلنا على ذلك
التميز جهل اعيانها في الوجود يتعلق بجهل وكذا بما اتى به عالم يتعلق به والمراد بما اتى به عالم ما ذكر
من وحدة الوجود في الابيات فعالم بالله يثبت التميز في مقام ويثبت عدم التميز في مقام ومن
لم يكن عالما بالله فلا يثبت الا التميز فدلنا على عدم علمهم بعدم التميز فقد وقع التميز بين العبيد
فقد وقع التميز بين الارباب بضرورة وجوب وجود العلة عند وجود المعلول لان التميز
بين العبيد اثر حاصل من التميز بين الارباب ولما كان في هذا الدليل نوع خفاء عند العقل
اذ يجوز للعقل ان يمنع الملازمة اورد على ذلك الدليل بقوله ولو لم يقع التميز بين الارباب

بيانا اذا وقع التميز بين العبيد

نفس الاسم الواحد الا لذي من جميع وجوه بما يفسر به الاخر والمعز لا يفسر بتفسير المذل الحي مثل ذلك
لكنه اي لكن المعز هو المذل من وجه الاحدية كما نقول في كل اسم انه دليل على الذات وعلى حقيقته
اي ذلك الاسم من حيث هو فالمسمى واحد فالمعز هو المذل من حيث المسمى والمعز ليس المذل من حيث
نفسه وحقيقته ولئلا لم يكن المعز هو المذل من حيث نفسه فان المفهوم يختلف في الفهم في كل
واحد منهما فدل اختلاف مفهومهما في الفهم على ان احدهما ليس هو الاخر بحسب نفسه وحقيقته
ولما بين في الاسماء جهة الاتحاد وجهة الاختلاف اراد ان يبين هذا المعنى بين الحق والخلق فلا
تنظر للحق وتعريه عن الخلق اي مع تعري الحق من الخلق من كل الوجوه بل اجعله معتبرا مستغنيا
من حيث الذات عن الخلق واجعله متعلقا من حيث الصفات الى الاكوان ولا تنظر الى الخلق وتكسوه
سوى الحق من كل الوجوه بل تكسوه بالغيرية في مقام الكثرة وتكسوه بالحق في مقام الجمع وهو مقام
تحققه بصفات الحق ونزهه وشبهه اي نزه الحق في مقام التنزيه وهو مقام استغناء ذاته
عن العالمين وشبه الحق في مقام الصفات باثباتك له بالصفات الكاملة كالحي والعلم
والسمع وغير ذلك وقم في مقعد الصدق يعني اذا علمت ذوقا ما ذكرنا لك وعملت به فقد تمكنت
في مقام الكاملين وهو مقام الجمع بين الكمالين التنزيه والتشبيه فاذا نزهت وشبهت وقفت
في مقعد الصدق ولا يبالي لك بعد ذلك وكن في الجمع ان شئت وان شئت في الفرق لانك ح
نلت درجة المحققين والموحدين فلا يضرك في اي مقام كنت من الفرق والجمع فاذا تحققت
بما قلنا لك تحز اي تقابل وتساو بالكل اي بكل الناس في هذا الكمال ان كل ابتدي اي ان قصد
كل من الناس قصب السبق فلا يسبق عليك شيء منهم وانت لا تسبق عليهم لانه ليس وراء هذا
المقام مقام آخر فنقول ان كل شرط يحتاج جزاؤه والجملة الشرطية جواب لشرط محذوف كما ذكرنا
الشرط المقدر فلما كان الامر كما ذكرنا فلا تفني من حقيقتك من فني يفني ولا تبقى من حيث خلقيتك
وتعينك لتبدل الاحكام الخلقية عليك ولا تفني الاشياء من جهة الحقيقة من فني يفني ولا
تبقى من حيث التعينات من ابقى يبقى ولا يلقي على البناء للمفعول عليك الوحي في غيري

لا يلقي الله الوحي عليك في حق غيره بل يلقيه على نفسه فانك هو من حيث هويتك وحقيقتك
وانت مرتبة من مراتب تفصيله هذا ان كان الحق باطنا والعبد ظاهرا ولا تلقي الوحي في حق
غيرك بل تلقيه على نفسك فان الحق انت من حيث الحقيقة هذا ان كان الحق ظاهرا والعبد باطنا
والوحي من جانب الحق كونه سببا لوجود العبد ولكل ما يحتاج العبد اليه ومن طرف العبد كونه سببا
لظهور كمالات الحق واحكامه ولما بين اسرار الرضاء شرع في بيان اسرار الثناء فان كلا منهما
مودع في كلمة اسمعيل ثم نقول ان الثناء يكون بصدق الوعد لا بصدق الوعيد بخلاف الرضاء فانه
يكون بصدق الوعد والوعيد كما ثبت والحضرة الالهية تطلب الثناء المحمود بالذات من كل عبد
سعيدا كان او شقيا فلا بد وقوع مطلوب الحق من كل عبد فلا بد بصدق الوعد والتجاوز من الحق
في حق كل عبد على حسب ما يليق بذواتهم حتى يحصل له الثناء المحمود من كل عبد على حسب ما يليق بهم
فيثني عليها بصدق الوعد لا بصدق الوعيد اي لما طلب الذات الالهية بذاته الثناء المحمود لا يثني
عليها الا بصدق وعده صدق ووعده بالتجاوز عن سيئاتهم اذ الثناء المحمود لا يكون الا
بصدق الوعد لا بصدق الوعيد بل يثني عليها بالتجاوز عن وعيده بالعفو بدل على ذلك قوله تعالى
فلا تحسبن الله مخلف وعده رسله ولم يقل ووعيده لعدم الثناء المحمود بصدق الوعيد
بل قال ويتجاوز عن سيئاتهم فعم التجاوز للخالدين في النار ابدا بحصول النعيم الممتزج بالعذاب
لهم فيثنون بذلك على الله تعالى فعم الثناء المطلوب فاذا كان الثناء في حق الحق بصدق
الوعد فاثني على اسمعيل ع بانه كان صادق الوعد فالثناء المحمود سواء كان من العبد
الى الحق او من الحق الى العبد لا يكون الا بصدق الوعد وقد زال الامكان اي وقد زال بدلالة
النص امكان وقوع الوعيد على الابد في حق الحق لما فيه اي في وقوع الامكان من طلب مرجح
والطلب المرجح لوقوع الوعيد هو الذنب وذلك يرتفع بوعده تعالى بقوله ويتجاوز عن سيئاتهم
فان وعده واجب الوقوع في كل عبد فزال وقوع الوعيد ووقع وقوع التجاوز وليس
التجاوز في حق الكفار التخليص عن الم النار بل المراد بالتجاوز حصول الرحمة الممتزجة

هو اذا اي على الحق نوعد على ذلك اي على الشيء فلم يفعل الآن علي انه الله يطلب بذاته عن عباده
الثناء المحمود وانت منع الثناء اي حصل الا بصدق وعده عن عباده بالتجاوز عن سيئاتهم صح

بالم النار بحيث لا ينقص عن الالم الاول فاذا زال الصدق الوعيد فلم يبق الا صادق الوعد وحده
وما اي ليس لوعيد الحق عين تعاين على البناء للمفعول اي تشخص تعاين العذاب الخالص عن الرحمة
على الابد وان دخلوا اي الاشقياء دار الشقاء فانهم على لذة فيها اي فتلك الدار نعيم مباين
خبر مبتداء محذوف ونعيم منصوب بمباين جنان الخلد فالامر اي نعيم جنان الخلد ونعيم دار
الشقاء واحد بينهما اي بين النعيمين عند التجلي اي عند الظهور تباين لان نعيم الجنان رحمة
خالصة عن العذاب ونعيم دار الشقاء رحمة ممتزجة لا يخلوا عن العذاب اصلا فكانا عند التحقيق
واحدا اذا خلا تحت النعمة ومتباينان عند التجلي فهذا هو معنى قوله فالامر واحد بينهما عند التجلي
تباين يسمى نعيم دار الشقاء عذابا من عذوبة طعمه اي لاجل عذوبة طعم هذا التعلم لاهله يعني
كما ان العذاب الاصطلاحي متحقق في الكفار في دارهم كذلك العذاب اللغوي وهو اللذة متحقق
فيهم فكانوا جامعين بينهما ومتحققين بهما على الابد يدل على ذلك قوله وذاك اي عذابهم له اي
لنعيمهم كالقشر والقشر صاين اي حافظ للب فلا يزال العذاب صاينا للب وهو نعيم فلا يزال
العذاب الاصطلاحي عنهم ابدا كما هو مذهب اهل السنة فان المص قسم الرحمة الى رحمة ممتزجة
بالعذاب والى رحمة خالصة من العذاب ثم قال لا يكون هذه الرحمة في دار الاخرة الا لاهل
الجنان ثم اثبت النعيم المباين لاهل الشقاء فالنعيم هو عين الرحمة عنده وعند ساير اهل الله
فالنعيم منه نعيم خالص مختص باهل الجنان ومنه نعيم ممتزج بالعذاب مختص باهل جهنم وبعض
الشارحين حمل كلامه على خلاف مراده وقال في شرح كلامه في هذه المسئلة ان العذاب
منقطع مطلقا عن الكفار ومن ذلك ظن بعض الناس السوء على الشيخ رضه وعلى اهل
الدين على طريقته في العلم بالله وستطلع حقيقة هذا المقام في آخر الفص الهودي ان شاء الله
فص حكمة روحية اي العلوم التي تختص ادراكه بالروح في كلمة يعقوبية اي مودعة
في روح هذا النبي عم روحية بضم الراء اتم من الفتح فكان المراد هنا الضم لان العلوم
التي يذكر في هذا الفص كلها من ادراكات الروح ومن خواصه ولما وصى يعقوب بنيه قال يا بني

ان لله اصطفا لكم الدين فلا تموتن الا وانتم مسلمون اراد ان يبين اسرار الدين الذي
مودع علمه في روح يعقوب ثم قال الدين دينان اي الدين يطلق على معنيين احدهما دين عند الله
ودين عند من عرفه الحق تع وهم الرسل ودين عند من عرفه الحق وهم العلماء ورثة الانبياء
وهذا كله دين عند الله وثانيهما دين عند الخلق اي عند الخواص وهو الطريق الخاص الحاصل لهم باخراجهم
وقد اعتبره الله فالدين الذي عند الله هو الذي اصطفاه الله واعطاه الرتبة العلية على دين الخلق
فدل ذلك على ان الشريعة اقوى وافضل على طريقة اهل الله وان كانت تلك الطريقة جامعة
لدين الحق فقال تع ووصى بها ابرهيم بنيه ويعقوب يا بني ان الله اصطفى لكم الدين فلا تموتن
الا وانتم مسلمون اي منقادون اليه وجاء الدين بالالف واللام للتعريف والعهد وهو اي المعهود
دين معلوم معروف عند المخاطب وهو اي الدين المعروف قوله تع اي المراد من قوله تعالى
ان الدين عند الله الاسلام وهو اي الاسلام الانقياد فاذا كان الاسلام هو الانقياد
فالدين عبارة عن انقيادك والذي جاء من عند الله هو الشرع الذي انقدت انت اليه فقوله
ان الله اصطفى لكم الدين يدل على ان الدين عند الله هو الشرع المصطفوي والاسلام هو الانقياد
اليه وقوله تع ان الدين عند الله الاسلام يدل على ان الدين عند الله هو انقياد العبد الى الشرع
فصح اطلاق الدين على المعنيين فبنى كلامه على الفرق فقال فالدين الانقياد والناموس
هو الشرع الذي شرعه الله اي جعله الله طريقا ومذهبا للعباد بسلوكه فمن اتصف بالانقياد
لما شرعه له فذلك الشخص الذي قام بالدين واقامه اي انشاه كما تقيم الصلوة فالعبد هو المنشئ
للدين فالانقياد عين فعلك وهو الانشاء فالدين حاصل من فعلك وهو الانقياد
وهو معنى ثالث للدين مغاير للمعنيين الاولين فما سعدت الا بما كان منك اي حاصل
من انقيادك وهو الدين فما سعدت الا باثارك فكما اثبت السعادة لك ما كان
فعلك اي ما كان حاصلا من فعلك اذ نفس الفعل وهو الانقياد معنى مصدري
معدوم في الخارج لا تثبت به السعادة بل تثبت باثره الموجود في الخارج كذلك ما اثبت

[illegible]

اى ما اظهر الاسماء الالهية الا افعاله اى افعال الحق وهى اى افعال الحق انت فقوله وهى المحمدى ب
جملة مفسرة لجملة وهى انت فبآثاره اى بآثار الحق وهى الماء لوها يسمى الحق الها وباثارك
وهى اقامتك الدين سميت سعيدا بالسعادة العظمى وهى سبب لنجاتك من النار ودخولك
فى الجنان فلما كان احد سعيدا او مرضيا عند ربه الا بالانقياد الى الشرع فانزلك كمنزلة فى التسمية
وظهوركما لانك منزلة فى التسمية وظهوركما لانه اذا اقمت الدين وانقدت الى ما شرع لك
وما بسط لك فى بيان ذلك المقام ان شاء الله ما مفعول بسط اى الذى يقع به الفائدة
بعد ان بين الدين الذى عند الخلق الذى اعتبره الله فاذا اعتبره الله دين الذى عند الخلق
فالدين كله اى سواء كان عند الحق او عند الخلق مختص لله لا يكون لغيره وكله منك لا منه
اى حاصل منك لا من الله الا بحكم الاصالة فان الاشياء كلها بحكم الاصالة لله وبالله
ومن الله والى الله ولما فرغ عن بيان الدين الذى عند الحق شرع فى بيانه بقوله تع فقال الله تع
ورهبانية وهى التى يفعلها الراهب العالم فى الدين العيسوية من العزلة عن الخلق والرياضة
وتقليل الاكل والشرب وغير ذلك ابتدعوها اى اخترعوا تلك الرهبانية من عند انفسهم
وكلفوا انفسهم بذلك من غير تكليف من ربهم طلبا بذلك من الله اجرا وهى الرهبانية
النواميس اى الشرايع الحكمية اى تحصل منها الحكمة والمعرفة الالهية التى لا تحصل من غيرها
لذلك اعتبره الله تع فالدين الذى عند الخلق هو الذى وضعه الخلق موافقا للاحكام الشرعية
واعتبر ملحق التى لم يجئ الرسول المعلوم من عند الله بها اى بهذا النواميس الحكمية فى حق
العامة من عند الله قوله بالطريقة الخاصة المعلومة فى العرف متعلق بقوله المعلوم وهذه
الطريقة الخاصة المعلومة فى العرف هو ظهور انسان بدعوى النبوة واظهار المعجزة وهذه
الطريقة يعلم النبى عم فى عرف الناس او متعلق بقوله لم يجئ فالمراد بالطريق الخاصة الطريق
الوحى او متعلق بقوله ابتدعوها فالمراد طريق الرياضات فلما وافقت الحكمة والمصلحة
الظاهرة فيها اى فى النواميس الحكم الالهى فى المقصود بالوضع المشروع الالهى وهو تكميل النفس

الانسانية بالعلم والعمل اعتبره اى اعتبر الحق ما وضعه الراهب العالم فى الدين المسيحى من النواميس
الحكمية اعتبار ما شرعه من عنده تع فكان ذلك الطريق الخاص الذى هو دين عند الخلق دين
عند الله فى التعظيم واستحقاق الاجر بالعمل به بسبب اعتباره تع اعتبار ما شرعه من عنده وما كتبناها
اى ما اخترعوها وما فرض الله هذه النواميس بالوضع من عنده عليهم اى على المخترعين الذين
اوجبوها على انفسهم ولما فتح الله بينه وبين قلوبهم بسبب تحملهم هذه الاعمال الشاقة
باب العناية والرحمة وهو معنى قوله تع وجعلنا فى قلوب الذين اتبعوه رافة ورحمة من حيث
لا يشعرون ذلك الفتح جعل فى قلوبهم تعظيم ما شرعوه اى الذى جعلوه مذهبا وطريقا
لانفسهم يكونون يطلبون بذلك اى بما شرعوه رضوان الله قوله على غير الطريقة النبوية
متعلق بما شرعوه المعروفة فى العرف العام بالتعريف الالهى اى باظهار المعجزات والمراد بالنواميس
وضعهم امور زايدة على الفرايض التى اتى بها النبى عم فى حق العامة وهذه الزوايد من جنس
تلك الفرايض ومن فروعاتها لان المراد ابتاع ما يباينه فان تقليل الطعام وكثرة
الصيام وقلة النوم وغير ذلك من تكليفاتهم على انفسهم لا يخالف الشرع بل هو من فقه
فمن عمل بطريق التصفية فقد عمل باصله فله اجران اجر الفرايض واجر الطريق الذى اعتبره الله
فقال فما رعوها هؤلاء الذين شرعوها اى هذه الطريقة وشرعت لهم اى شرع الله لهم
هذه الطريقة باعتبار ما شرع حق رعايتها اى فلم يعظموها حق تعظيمها ولم يعبد الله بها وما اوجبها
على انفسهم الا ابتغاء رضوان الله ولذلك اى ولاجل علمهم حصول رضوان الله فيها لمن يعمل بها
اعتقدوها وعملوا بها فمن اقامها بحقها قال الله تع فى حقهم فآتينا الذين آمنوا بها بالايمان
الصحيح وهو الايمان بمحمد عم وانقادوا اليها منهم اى من هؤلاء اجرهم وهو الرضوان وثواب
الدار الآخرة وكثير منهم اى من هؤلاء الذين شرع فيهم هذه العبادة اى شرع الله فى حقهم
بعد ان شرعوا لانفسهم باختراعهم هذه العبادة فاسقون اى خارجون عن الانقياد
اليها والقيام بحقها ولم يؤمنوا بمحمد عم ومن لم ينقد اليها اى الى هذه العبادة لم ينقد اليه مشرعها

اى مشرع ذلك الشرع وهو الحق فانه لما اعتبره فقد اضاف اليه تع فكان اجره على الله تعالى برضيه
من اعطاء الجنة فان الرضوان وثواب الدار الآخرة اجر الانقياد فمن لم ينقد الى الشرع
لم ينقد اليه واضع الشرع باعطاء الجنات التى لو انقاد حصل له تلك الجنان فالمراد بقوله وكثير
منهم فاسقون هم الرهبان الذين لم يؤمنوا بمحمد عم قال بعض العلماء فرض الله عليهم هذه الطريقة
بعد اختراعهم واوجبهم على انفسهم وقال بعضهم ذلك كالتطوع من التزمه لله لزمه
كالنذر والصحيح عندى انه لا يكتب عليهم بعد ذلك فلو ترك واحد منهم هذه الطريقة بعد شروعهم
او بعض ادابها وعمل بالشرع الذى جاء فى العامة من عند الله لم يؤاخذ على ذلك ولكن لم يحصل
له الدرجات العالية فى الدنيا والآخرة التى هى لعاملها وليس ذلك كالتطوع نحو الصلوة
والصوم ولا كالنذر حتى لزم من الالتزام بل هو كمن ذهب الى الكعبة بقصد الزيارة ولم ينذر
واذا رجع بدون شروع بركن من اركانها لم يلزم عليه شى فطريقتنا هذه كذلك فمن شرع منا
الى هذه الطريقة ورجع قبل التكميل وترك العمل مقرا بحقيتها وعمل بالشرع العام فله الاجر
بقدر عمله ولا يعاقب على تركه ومن ترك التكميل وتحصيل الموفرة والكمال بعدم طاقة نفسه
باعمال الشاقة او للمصالح اللازمة له وتحقق باركان الشرايع وواجباتها وسننها وله اجر
غير مقطوع فى الدنيا والآخرة فهو كمن عمل فى جميع الاوقات لكن الامر الارادى يقتضى
الانقياد من الجانبين وان كان الامر التكليفى يقتضى عدم انقياد المشرع الى من لم ينقد
الى شريعة المشرع وبيانه اى بيان اقتضاء الامر الانقيادات ان المكلف اما منقاد بالموافقة
او مخالف فالموافق المطيع لا كلام فيه لبيانه فانه ينقاد اليه ربه كمن ينقاد هو اليه واما
المخالف فانه يطلب بخلافه الحاكم عليه اى يطلب بسبب خلافه الذى يحكم عليه ويعفو عن الطائفة
من الله احد امرين اما التجاوز والعفو واما الاخذ على ذلك الخلاف ولا بد من احدهما
لان الامر حق اى مطابق للواقع فى نفسه لا يخلو من احدهما وعلى كل حال اى حال انقياد
العبد وعدم انقياده فقد صح انقياد الحق الى عبده لافعاله اى لافعال العبد وما هو عليه

اى الذى هو عليه العبد من الحال فان العبد وان كان مخالفا بالامر التكليفى لكنه منقاد
لربه من حيث الامر الارادى فيعطى الحق ما طلبه منه بخلافه فالحال اى فحال العبد التى
يقتضى انقياد الحق باعطاء ما طلبه منه هو المؤثر فى انقياد الحق الى عبده باعطاء ما طلبه
فمن هنا اى ومن حصول الانقياد من الطرفين كان الدين جزاء اى معاوضة بما يسر وهو الرضا
من الطرفين او بما لا يسر وهو عدم الرضا من الطرفين فيما يسر كقوله تع رضى الله عنهم
ورضوا عنه هذا اى قوله تع رضى الله عنهم ورضوا عنه جزاء ومعاوضة من الجانبين بما يسر
وقوله تع ومن يظلم منكم نذقه عذابا كبيرا هذا جزاء بما لا يسر لانه لا رضاء من الجانبين وقوله تع
ونتجاوز عن سيئاتهم هذا جزاء بما رضوا عنه لا جزاء بما رضى الله عنهم بل جزاء بما لا يرضى الله عنهم
فعلى اى حال فصح ان الدين هو الجزاء كما ان الدين هو الاسلام والاسلام هو عين الانقياد
فقد انقاد الحق باعطاء ما يطلبه العبد الى ما يسر والى ما لا يسر وهو اى الانقياد عين الجزاء هذا
المذكور فى بيان معنى الدين وهو ان يكون الدين جزاء ومعاوضة بين الله وبين العبد
بانقياد كل منهما الى الآخر فعلى هذا الوجه فالدين منقسم بين العبد والحق بعضه من العبد
وبعضه من الحق هذا لسان الظاهر فى هذا الباب اى فى تحقيق معنى الدين يعنى يعلم
هذه المسئلة اهل الظاهر واما سره وباطنه اى واما سر اللسان وباطنه فى هذا الباب فانه اى
فان الدين او الجزاء تجلى اى ظهور من الممكنات فى مرآة وجود الحق وهو اى الظهور علم
من الممكنات فلا يعود على الممكنات من الحق الا ما يعطيه ذواتهم اى ذوات الممكنات
فى احوالها من العلم بها فان لهم اى الممكنات فى كل حال صورة فتختلف صورهم لاختلاف
احوالهم كالصباوة والشبابة والشيخوخة تختلف فى شخص واحد لاختلاف الازمان
والاحوال فيختلف التجلى فى مرآة وجود الحق لاختلاف الحال اى لاختلاف حال الممكن فيقع
الاثر من الحق فى العبد بحسب ما يكون العبد فى حاله فما اعطاه العبد الخير وهو ما يسر
سواه اى سوى ما اعطاه العبد للحق وكذلك قوله ولا اعطاه ضد الخير وهو ما يسر

غيره بل هو منعم ذاته ومعذبها فلا يذمن الا نفسه ولا يحمدن الا نفسه فلله الحجة البالغة
في علمه بهم اذ العلم يتبع المعلوم فما اعطاهم الا بعلمهم وما علمهم الا حسب احوالهم فكان
الدين كله للعبد من العبد على هذا الوجه فهو جزاؤه ما حصل له من نفسه خيرا او شرا ثم تمم
الدين فوق هذا السر في مثل هذه المسئلة ان الممكنات ثابتة على اصلها من العدم بيان
للاصل وليس وجود الا وجود الحق ملتبسا بصور احوال ما هي عليه الممكنات في نفسها واعيانها
وهو الحق الخلق وهو غير الوجود الواجبي فقد علمت من يلتذ ومن يتألم وهو حقيقة الوجود
من حيث تعينه باحوال الممكنات فهو وجوده بمقام العبودية واما الوجود الواجبي فهو منزه
عن التلذذ والتألم وعلى هذا السر الدين كله لله من كشف فالمتلذذ والمتألم في هذا السر
هو العبد بعينه كما في الوجهين الاولين لكن تلذذ العبد وتألمه في هذه الصورة كله من الحق
في علم العبد وعلمت ما اي شيء يعقب كل حال من الاحوال وما يعقب كل حال من الاحوال
الا الحال يعني يتعاقب كل من الاحوال الاخرى فكان كل منها جزاء للاخرى فكان الجزاء كله
من تجليات الحق قوله كل مفعول يعقب به اي وبسبب كون الجزاء يعقب حالا بعد حال
سمي الجزاء عقوبة وعقابا وهو اي العقاب سائغ جائز بحسب اللغة في الخير والشر غير ان العرف
الشرعي سماه اي الجزاء في الخير ثوابا وفي الشر عقابا ولهذا اي ولاجل ان الجزاء كل حال يعقبه
حال اخرى سمي وشرح الدين الذي هو الجزاء بالعادة وانما سمي بالعادة لانه اي الشان
عاد عليه اي على الدين ما يقتضيه ويطلبه حاله من الجزاء فما فاعل عاد والضمير للفعلين في يقتضيه
راجع اليها ويطلبه تفسير ليقتضيه وحاله فاعل يقتضيه والضمير المجرور راجع الى الدين فعاد عليه
ما يطلبه حاله فالمقتضي حال الدين والمقتضى الجزاء فاذا عاد عليه ما يطلبه فالدين العادة بهذا
المعنى كما ان الجزاء يسمى عقابا لتحققه في مفهومه وقال الشاعر كديتك من ام الحويرث
قبلها اي عادتك فمعقول العادة اي المفهوم من العادة عقلا ان يعود الامر بعينه الى حاله
الاول وهذا المعنى المعقول من العادة ليس موجود ثمة اي في الجزاء او ليس في الوجود فان العادة

عقتضى

بمقتضى العقل تكرار ولا تكرار في التجليات الالهية فلما توجه ان يقال فاذا لم يكن ثمة
تكرار فكيف سمي الدين بالعادة استدرك بقوله لكن العادة وهي عود الشيء الى ما كان
عليه من اول حاله حقيقة واحدة معقولة اي ثابتة في العقل لا تعدد في نفس تلك الحقيقة
والتشابه اي التعدد في الصور الحسية موجود واستدل عليه بقوله فنحن نعلم ان زيدا
عين عمرو في الانسانية وما عادت الانسانية اذ لو عادت لتكثرت الانسانية وهي
حقيقة واحدة والواحد لا يتكثر في نفسه ونعلم ان زيدا ليس عين عمرو في الشخصية
وتشخص زيد ليس عمرو مع تحقق وجود الشخصية بما هي شخصية اي مع وجود سبب الشخصية
وهو الانسانية في الاثنين زيد وعمرو فنقول في الحس عادت الانسانية لهذا الشبه وهو
المثلية بالعود في وجود الانسانية في الاثنين ونقول في الحس عادت الانسانية لهذا
الشبه وهو المثلية بالعود في وجود الانسانية في الاثنين ونقول في الحكم الصحيح لم تعد
الانسانية فما اي فليس ثمة اي في الجزاء عادة بوجه لعدم التكرر والمغايرة في نفس الامر وثمة
عادت بوجه اي من حيث ان الحال الثاني مثل الحال الاول في الحس كما ان ثمة جزاء بوجه وما ثمة
جزاء بوجه فان الجزاء ايضا اي كالعادة حال حاصل في الممكن من احوال الممكن بيان لحال فجاز
فيه الوجهان فمن حيث انه موجب الحال الاول لحال الثاني ثبت فيه الجزاء والعوض ومن حيث
انه حال اخر لعين الممكن ما ثمة فيه جزاء فلما فرغ عن بيان الفائدة الموعودة بقوله وسابسط
ذلك ان شاء الله مما تقع به الفائدة اراد ان يبين اختصاص الفائدة بنفسه بحيث لم تقع
هذه الفائدة من العلماء بالله لا قبله ولا في زمانه الا به فهذه المسئلة مما تفرد به لذلك قال
وهذه مسئلة اغفلها علماء هذا الشان اي الفن ولما اوهم ظاهر كلامه نسبة الجهل اليهم
وهي نوع من المذمة التي لا تليق لهذا الكامل بل هو كذب لعلمهم بهذه المسئلة فسر لدفع هذا
الاحتمال الغير المرضي اي اغفلوا ايضاحها على ما ينبغي حتى تقع الفائدة التي تقع بايضاحي
هذا فدل هذا الكلام على وقوع الايضاح منهم لكن لا على ما ينبغي وكذا تفسير بقوله

لانهم جهلوا هذه المسئلة فلما نسب الغفلة عن الايضاح اليهم والايضاح الى نفسه دل
ظاهر كلامه على ترجيح نفسه عليهم بنسبة النقص اليهم والكمال اليه وهو لا يليق بهذا المرشد
الاكمل دفع هذا التوهم مع بيان بعض احوال المسئلة بقوله فانها اي هذه المسئلة من جملة
سر القدر المتحكم في الخلايق فالخلايق تحت حكومته فحكمت هذه المسئلة عليهم عن ايضاحها
في الغفلة فغفلوه فان الغفلة عن ايضاح المسئلة حال من احوال عينهم الثابتة فالايضاح
حال من احوالي فحكم علي بالايضاح فاوضحت فحينئذ لا استوا بينه وبينهم في هذه المسئلة
في اتباع حكمها فقوله فانها من سر القدر المتحكم في الخلائق جاء لبيان عذرهم في غفلتهم ولما
بين ان الدين موصل الممكن شرع في بيان احوال خادم الدين وهو الرسل وورثته واعلم انه
كما يقال في الطبيب انه خادم الطبيعة كذلك يقال في الرسل والورثة انهم خادموا الامر الالهي
في العموم اي في حق عامة الخلق وهم في نفس الامر خادموا احوال الممكنات لان الكفر لا يامر العبد
الا ما طلبه العبد منه من احوال عينه الثابتة وحده منهم من جملة احوالهم التي هم عليها في حال
ثبوت اعيانهم فانظر الى عجب هذا كيف يكون الاشرف خادما وهو الرسل وورثتهم للاخس
وهو من دونهم ولما اجمل خادم الطبيعة وخادم الامر الالهي اراد ان يفصل حتى يتبين
ما هو المقصود فقال الا استثناء منقطع اي لكن ان الخادم المطلوب هنا سواء كان خادم
الطبيعة او خادم الامر الالهي انما هو ولكن اي ثابت عند مرسومه اي عند امر مخدومه
اما بالحال او بالقول متعلق بمرسومه يعني ان المراد بالخادم هو الثابت في خدمة مخدومه
بامر مخدومه اليه لخدمة نفسه بالحال او بالقال كيف لا يكون المراد منه الخادم المذكور ما قلناه
فان الطبيب انما يصح ان يقال فيه خادم الطبيعة لو مشى بحكم المساعدة لها وما هذا المشي
الا وهو وقوف الطبيب عند امر الطبيعة فنظر ان قوله كما يقال في الطبيب انه خادم الطبيعة
انما يصح لو كان الطبيب خادما للطبيعة بحكم الطبيعة له فاذا لم يمش الطبيب بحكم المساعدة
لها لم يكن خادما لها فان الطبيعة قد اعطت في جسم المريض مزاجا فاسدا بسبب ذلك المزاج حتى

الجسم

الجسم مريضا فلو ساعدها اي الطبيعة في ذلك المزاج الخاص خدمة لزاد الجسم المريض في كمية المرض بها
اي بسبب الخدمة ايضا كما زاد مزاجا خاصا باعطاء الطبيعة والمراد بالطبيعة ما كون الجسم فلم يساعد
الطبيب الطبيعة في المرض بل منعها عن المرض وانما يردعها اي وانما يمنع الطبيب الطبيعة عن المرض
بمباشرته بما يزيل به المرض طلبا للصحة اي لصحة جسم المريض والصحة للجسم المريض يحصل من الطبيعة
ايضا كما يحصل المرض منها بانشاء مزاج آخر وهو المزاج الصحيح يخالف هذا المزاج المريض فاذن
اي فعلى تقدير عدم مساعدة الطبيب الطبيعة في الجسم المريض ليس الطبيب بخادم للطبيعة مطلقا
بل خادما من وجه وغير خادم من وجه وانما هو خادم لها خادما للطبيعة من حيث انه لا يصلح
جسم المريض ولا يغير الطبيب هذا المزاج المريض من المرض الى الصحة الا بالطبيعة في حقها اي
فالطبيب في حق الطبيعة سعي من جهة خاص وهو اصلاح جسم المريض غير عام تاكيد لوجه خاص
لان العموم لا يصح في هذه المسئلة والا يؤدي الى هلاك جسم المريض فاذا كان الامر
كذلك فالطبيب خادم للطبيعة من حيث الاصلاح لا خادم بحكم عدم المساعدة فلما فرغ
عن بيان احوال الطبيب شرع في بيان ما هو المقصود الاصلي الواجب علمه بقوله كذلك اي
كالطبيب الخادم للطبيعة الرسل والورثة في خدمة امر الحق والحق على وجهين وقوله في الحكم
اي في الامر يتعلق بالحق وقوله في احوال المكلفين يتعلق بالحكم فيجري الامر اي فيقصد ما امر
الحق بالعبد من العبد بحسب ما اي باعتبار الذي يقتضيه ارادة الحق ويتعلق ارادة الحق به
اي بوقوع ذلك المراد من العبد بحسب ما يقتضيه علم الحق ويتعلق علم الحق به على حسب
ما اعطاه المعلوم من ذاته فاذا وافق الامر الالهي الارادة وقع المامور به من المكلف
فيقال في حقه المطيع واذا لم يوافق امر التكليفي الامر الارادي في الوقوع لم يقع الامر التكليفي
من المامور فيقال في حقه العاصي فاذا كان ارادته تعالى تابعة لعلمه وعلمه تابعا للمعلوم
فما ظهر اي فما يوجد كل معلوم في الخارج الا بصورته التي هو عليها في علم الله تعالى فاذا كان
الامر الالهي على وجهين فالرسول والوارث خادم الامر الالهي التكليفي الواقع بالارادة

يتعلق بالامر اي يتعلق ارادته تعالى في علمه الازلي ان الرسول خادم اي مبلغ للامر الالهي
الى المكلف سواء وقع ذلك الامر من العبد المكلف اولا خادم الارادة والا لساعد
الفاسق في فسقه ولم يكن كذلك فاذا كان الرسول خادما للامر الالهي بالارادة لا خادما
للارادة فهو اي الرسول يرد ما صدر من العبد بما يخالف الامر الالهي عليه اي على المكلف
اي بالامر الالهي ولم يقبل منه الفعل الذي يخالف الامر التكليفي مع انه لا يكون الا بارادة الحق
ولو خدم الارادة لم يرد هذا الفعل عليه فان الحق تعالى يأمره ان يخدم الامر الالهي بان يرد
ما يخالف الامر الالهي على صاحبه فهو مأمور برد المنكر عليه وامره بالمعروف لكونه طلب السعادة
المكلف وهي الاصلح في حقه فاذا رد ما وقع من العبد بالارادة فلا يخدم الارادة فلو خدم
الارادة الالهية ما نصح الخلق بل يتركهم على حالهم وانه المراد وقوعه وما نصح الا بها اي بالا
رادة اي الا بالارادة المتعلقة بالنصيحة مطلقا سواء طابقت الارادة اولا لذلك كانت
الدعوة عاما في السعيد والشقي ولم يزل النبي عن دعوة احد وان علم منه عدم قبول
الدعوة ما لم يأت البرهان من عند الحق القاطع عن الدعوة في حقه لانه ما عليه الا التبليغ والنصيحة
في حق العامة فالرسول والوارث طبيب اخراوي للنفوس منقاد لامر الحق حين امره
لتبليغ احكامه للناس فينظر بنور الشريعة في امره اي في امر الحق الى الرسول ليبلغه الى عباده ويعلم
حكم امره وينظر في ارادته ويعلم حكم ارادته بذلك النور فيراه اي الحق بسبب علمه بهذين
الامرين قد امره اي المكلف بما يخالف ارادته والحال لا يكون الا ما يريد الحق ولهذا اي
ولاجل ان لا يكون الا ما يريد الحق كان اي وجد الامر الالهي لانه المراد وقوعه من الحق فاراد
الامر اي فاراد وقوع الامر وهو التكاليف الشرعية فوقع ما اراد ووقع ما امر به اي وقوع المأمور به
بالمأمور متعلق بما امر به وهو الرسول اذ بواسطته يأمر المكلف فلم يقع المأمور به بالمأمور
من المأمور وهو المكلف فاراد الحق وقوع الامر من الرسول وهو التبليغ الى المأمور فوقع الامر
منه ولم يرد وقوع المأمور به من المأمور ولم يقع كما في ابي جهل فان مراد الله وقوع الامر في حقه

وكونه مخاطبا بالاحكام الشرعية بلسان النبي عم فوقع لانه مراد الله لا بد من وقوعه
ولم يقع المأمور به وهو قبول حكم الله لانه ما اراد الله وقوعه منه فوقع الامر وعدم وقوع
المأمور به منه من جملة عينه الثابتة فلله الحجة البالغة فاذا اراد وقوع المأمور به وقع كلاهما
فان الله تعالى قد يأمر ويريد ضد المأمور به فيوجد الامر ولم يوجد المأمور به وقد يأمر ويريد المأمور به
فيوجد كلاهما وكل ذلك من احوال عين المكلف فاذا امر ولم يقع المأمور به فسمي مخالفة ومعصية
فالرسول مبلغ للامر الى عباد الله خالف ذلك الامر الارادة او لم يخالفها عليه الا وقوع الامر
لا وقوع المأمور به من المأمور ولهذا اي ولاجل ان الله تعالى قد يأمر عباده بما يخالف الارادة
فلم يقع المأمور به قال الرسول شيبتني هود واخواتها لما تحوي اي تشتمل عليه الضمير المجرور راجع
الى ما من قوله فاستقم كما امرت فشيبته قوله تعالى كما امرت فانه اي الرسول لا يدري اي لا يعلم
هل امر بما يوافق الارادة فيقع المأمور به فيكون مطيعا لله تعالى او بما يخالف الارادة فلا يقع
فيكون خارجا عن طاعة فما شيبه الا تردده بين هذين الامرين الذين يوجبان شدة الخوف
والخشية من الله تعالى ولا يعرف احد حكم الارادة لكونها من سر القدر الا بعد وقوع المراد الا
من كشف عين بصيرته فادرك اعيان الممكنات في حال ثبوتها على ما هي عليه فيحكم قبل وقوع
المراد عند ذلك اي عند ادراكه بما اي بالذي يراه عن كشف الالهي وهذا العلم قد يكون
لآحاد الناس وهم الانبياء وبعض الاولياء في اوقات اي في وقت دون وقت لا يكون مستصحبا
لجميع الاوقات ويدل على ذلك قوله تعالى لنبيه عم قل ما ادري ما يفعل بي ولا بكم اي ما اعلم
فارادة الله قبل وقوع المراد فصرح الحق بالحجاب فعلمنا منه ان هذا الكشف لا يكون مستصحبا
في حق الرسول فضلا عن غيره وانما لا يستصحب في الرسول فانه من حيث نشأته العنصرية
لا يدوم له هذا الكشف واخذ بعض الشارحين قوله فصرح على صيغة الامر وان كان له وجه
لكن الاوجه كونه على صيغة الماضي وليس المقصود من اطلاع حكم الارادة الا ان يطلع احد
في امر خاص لا غير لانه ليس في وسع احد ان يطلع جميع معلوماته من الممكنات فص حكمة نورية

اى العلوم المنسوبة الى النور مودعة في كلمة يوسفية اى في روح ذلك النبي هذه الحكمة النورية
مبتداء انبساط نورها مبتدا ثان الضمير يرجع الى الحكمة على حضرة الخيال خبره والجملة خبر المبتدا الاول
اى هذه الحكمة النورية التي في كلمة يوسفية ثم ينبسط نورها على حضرة المنام فيرى بسبب هذا النور
رؤيا صادقا وهو اى انبساط النور على حضرة الخيال اول مبادى اى اول منشاء ظهور الوحي
الالهى في اهل العناية اى في حق الانبياء فاول الوحي الرؤيا الصادقة وسبب ظهورها انبساط
النور على حضرة الخيال واورد على ذلك دليلا قول عايشة رضى الله عنها فقال تقول عايشة
رضى الله عنها اول ما بدى به اى اول ما ظهر به رسول الله صلى الله عليه وسلم من الوحي الرؤيا
الصادقة فكان رسول الله صلعم لا يرى رؤيا الا خرجت اى ظهرت تلك الرؤيا في الحس مثل
فلق الصبح في الظهور هذا من قول عايشة رضى الله عنها تقول عايشة رضى الله عنها لا خفاء بها
في صدقها هذا كلام الشيخ رحمه الله عليه تفسير لقول عايشة رضى الله عنها والى هنا بلغ علمها لا غير
وليس الامر على ما علم العايشة رض وكان المدة له اى لرسول الله صلعم في ذلك الوحي ستة اشهر
ثم جاءه الملك هذا قول عايشة رض قالت في حق رسول الله صلعم ولا علمت عايشة رض ان رسول
الله صلعم قد قال ان الناس نيام فاذا ماتوا انتبهوا وكل ما يرى لرسول الله في حال النوم وهو
اليقظة في العرف العام التي عبر عنها رسول الله صلعم بقوله الناس نيام فهو اى كل ما يرى فيه من ذلك
القبيل اى من قبيل ما راه رسول الله صلعم في ستة اشهر من الرؤيا الصادقة فما راى الملك
الا من حضرة الخيال كالرؤيا الصادقة وان اختلف الاحوال على الرائى باليقظة والنوم
تمضى عمره في الوحي قولها اى في قول عايشة في منام بالرؤيا الصادقة ستة اشهر ومضى
بعد ذلك عمره في الوحي بمجى الملك في اليقظة لا في المنام فما راى الملك من حضرة الخيال
في قولها بل من حضرة الشهادة وليس الامر كما قالت العايشة رضى الله عنها بل مضى عمره ثم
كله في الدنيا في الوحي بتلك المثابة اى بمثابة ستة اشهر في كون الوحي في المنام فاذا مضى عمره
في الوحي بتلك المثابة فوجبه كله انما هو منام في منام وعمره كله في الوحي كله انما هو منام في منام

فالمنام

فالمنام الاول هو حضرة الخيال والثاني قوله صلعم الناس نيام وهو اليقظة فكان عمره كله
في الوحي في منام مثل ما قالت العايشة رض ستة اشهر فما ورد الوحي اليه الا من قبيل المنام
في المنام وكل ما ورد من هذا القبيل اى من قبيل المنام في المنام فهو المسمى عالم الخيال
فكان الوحي كلها سواء كان بالرؤيا الصادقة او بالملك او بغيرهما سواء سمى نايما كما في الرؤيا
او لم يسم كما في غيرها من عالم الخيال ولهذا اى ولاجل كون كل ما ورد من قبيل المنام في المنام
من حضرة الخيال يعبّر بالتشديد على البناء للمفعول اى الامر هو في نفسه على صورة كذا
ظهر للنايم في صورة غيرها اى غير صورته في نفسه فيجوز اى فيعبر العابر من هذه الصورة التي
ابصرها النايم الى صورة ما هو الامر عليه في نفسه ان اصاب العابر كظهور العلم لرسول الله صلعم
في منامه في صورة اللبن فعبر اى جاز رسول الله صلعم في التاويل من صورة اللبن الى صورة العلم
فتاول رسول الله اى قال مآل هذه الصورة اللبن وهي التي ابصرها رسول الله صلعم الى صورة العلم
التي لم يبصرها رسول الله صلعم ثم انه كان اذا اوحي اليه بدون تمثل الملك اخذ عن المحسوسات
المعتادة اى عن محسوسات المعتادة له فسجى بالتشديد اى فستر عنه المحسوسات المعتادة
وغاب عن الحاضرين عنده بدخوله في حضرة الغيب فاذا سرّي بالتشديد اى رفع عنه ما به
غاب عن الحاضرين رد الى المحسوسات المعتادة فما ادركه اى الامر حين غيبته عن الحس الا
في حضرة الخيال الا انه لا يسمى رسول الله نايما في ذلك الوقت وكذلك اذا تمثل له الملك
اى اذا جاءه الملك للوحي فيتمثل له رجلا فذلك الملك الظاهر له بصفة الرجل من حضرة الخيال
فما راه رسول الله صلعم والاصحاب رضوان الله عليهم الا من حضرة الخيال لا من حضرة الشهادة
وانما كان ذلك من حضرة الخيال فانه اى فان ذلك الملك ليس برجل في نفسه وانما هو
في الحقيقة ملك فدخل في صورة انسان فظهر له للوحي فعبره الناظر العارف حقيقة الحال وهو
الرسول صلعم حتى وصل الى صورته الحقيقية وهي الصورة الملكية فقال هذا جبرائيل اتاكم يعلمكم
امر دينكم فهذا حكم التعبير والحال قد قال صلعم لهم اى لاصحابه الذين منعوا دخول الرجل عليه

ردوا على الرجل فسماه بالرجل من اجل اى بسبب الصورة التى ظهر لهم اى ظهر جبرائيل لاصحا
للحاضرين في ذلك المجلس فيها اى في صورة الرجل ثم قال اى بعد قوله ردوا على الرجل
هذا جبرائيل فاعتبر الصورة التى مال هذا الرجل المتخيل اليها فهو صادق في القائلين هذا
جبرائيل وردوا على الرجل صدق في تسمية الرجل للعين اى لاجل البصر الذى كان موضعه
في العين الحسية فان العين يطلق على البصر وعلى موضعه فان الحاضرين لا ينظرون اليه الا
بالبصر الذى كان في عين رؤسهم لا بالبصر الذى كان في قلوبهم ولو ادركوا بذلك لقالوا
هذا جبرائيل كما قال الرسول ع م فما يسمى هذا العين الا بالرجل فصدق الرسول في قوله لاجل هذا العين
فهو معنى قوله فسماه بالرجل من اجل الصورة التى ظهر لهم فهو حكم من الرسول ع م بحسب العين الحسية
وصدق في قوله ان هذا جبرائيل فانه جبرائيل في نفسه بلا شك ولما فرغ عن بيان حال محمد ع م
في الرؤيا والوحى شرع الى بيان حال يوسف ع م في رؤياه ليظهر الفرق بينهما في رتب العلم في الرؤيا
بقوله وقال يوسف انى رايت احد عشر كوكبا والشمس والقمر رايتهم لى ساجدين فراى اخوته
في صورة الكواكب وراى اباه وخالته في صورة الشمس والقمر هذا اى ادراك هذه الاشياء
من جهة يوسف فقط لا من جهة المرئى ولو كان هذا الادراك من جهة المرئى لكان ظهور
اخوته في صورة الكواكب وظهور ابيه وخالته في صورة الشمس والقمر مرادا لهم ولم يكن لهم هذا
الظهور مرادا ولا لكان لهم علم بما راه يوسف ع م ولم يكن لهم علم بما راه يوسف فلما لم يكن
لهم علم بما راه يوسف ع م كان الادراك من جهة يوسف ع م في خزانة خياله لا من المرئى فان
ادراك ما في خزانة الخيال قد يكون من الرائى والمرئى معا كظهور جبرائيل ع م للنبى ع م
فان جبرائيل علم بما راه محمد ع م فكان الادراك واقعا منهما بخلاف يوسف مع اخوته وعلم
ذلك يعقوب ثم اى تعبير رؤياه وعلم ايضا عدم علمهم بما راه يوسف ع م حين قصها عليه
اى حين قص الرؤيا على يعقوب فقال يا بنى لا تقصص رؤياك على اخوتك لئلا يطلعوا
على رؤياك فانهم لو اطلعوا رؤياك احلوا تفوقك عليهم فيكيدوا لك كيدا اى فيحتالوا

لاهلاك

لاهلاكك ثم برأ ابناءه عن ذلك الكيد والحقه بالشيطان اى بعد اسناد ذلك الكيد
الى بنيه اسند الى الشيطان لان كيدهم باغوائه واضلاله وليس الحاق الكيد بالشيطان
الا عين الكيد من يعقوب مع يوسف ع م لئلا يبقى عداوة اخوته في قلبه فانه لما اسند الكيد
الى بنيه علم يوسف ع م ان اخوته عدوه فوقع في قلب يوسف ع م عداوة اخوته فعلم يعقوب ع م
ذلك من يوسف ع م فالحق الكيد بالشيطان لدفع ذلك من يوسف فقال ان الشيطان للانسان
عدو مبين اى ظاهر العداوة فعلم يوسف من ذلك ان اخوته ليسوا عدوه بل عدوه
الشيطان فكان هذا الكلام من يعقوب عين الكيد مع يوسف ع م حتى لا يزول عن قلبه محبة
الاخوة مع بقاء الاحتراز وهو قوله لا تقصص فمراد يعقوب ع م اثبات محبتهم في قلبه مع حفظ
يوسف منهم عن كيدهم وانما قال الحق الكيد مع ان الملحق العداوة لا الكيد لكون العداوة
سبب الكيد فالحاق العداوة الحاقه ثم قال يوسف ع م بعد ذلك اى بعد ظهور هذه الاشياء
له في آخر الامر وهو وقت لقائه الى ابيه وخالته واخوته هذا تاويل رؤياى من قبل قد
جعلها ربى حقا اى اظهرها في الحس بعد ما كانت في صورة الخيال فلم يعلم تاويل رؤياه الا
بعد وجودها في الحس ففرق يوسف ع م بين الصورة الخيالية والحسية ولم يجعل الخيالية
من المحسوسات والمحسوسات من الخيالية وليس الامر كذلك بل كلها خيالية حسية فقال له
النبى محمد ع م اى الحس الذى لم يجعله يوسف ع م من الخيال الناس نيام فجعله محمد ع م من الخيال
فكان قول يوسف ع م في ادراك محمد ع م قد جعلها ربى حقا بمنزلة من راى في نومه انه قد
استيقظ من رؤيا راها ثم عبرها ولم يعلم هذا الشخص انه في النوم فقوله عبرها بالجزء تاكيد
للنوم ما برح اى ما زال عن النوم فاذا استيقظ يقول رايت كذا ورايت كانى استيقظت واولتها
بكذا هذا اى قول يوسف ع م قد جعلها ربى حقا مثل ذلك الشخص في كونه مناما في منام
فانظر كم بين ادراك محمد ع م وبين ادراك يوسف ع م في آخر امره حين قال هذا تاويل رؤياى
من قبل قد جعلها ربى حقا معناه اى معنى قوله حقا حسا اى محسوسا وما كان ذلك

المثل في حضرة الخيال قبل قوله حقا اي محسوسا الّا محسوسا فان الخيال لا يعطي ابدا الّا المحسوسات
قوله غير ذلك مبتداء ليس له خبر فالجملة تأكيد لقوله فان الخيال لا يعطي ابدا الّا المحسوسات
اي ليس للخيال اعطاء غير المحسوسات اي ليس ولم يعلم يوسف كما علم محمد ان الكون كله
خياله وما يعطي الخيال الّا المحسوسات فانظر ما اشرف علم ورثة محمد كيف يطلعون هذه
الاسرار فان هذه مسئلة دقيقة في الفن لا يطلعها الّا ورثة محمد وفيه تعظيم شان محمد
والمراد من الورثة وان اتى بالجمع نفسه قدس سره لان هذا العلم لا يظهر من احد من العلماء بانه
قبله وسابسط القول اي وسنفصل القول المجمل المذكور في هذه الحضرة الخيالية فاللام
اشارة الى القول المذكور فيما سبق لبيان حضرة الخيال وسابسط وعد الى تفصيل ما اجمله
في حضرة الخيال فقوله في هذه الحضرة متعلق بالقول ولما كان حضرة الخيال في روحانية
يوسف قال بلسان يوسف ولما كان نفسه قدس سره وارثا للولاية الخاصة المحمدية
قال المحمدي لانه اذا كان قائما بالولاية الخاصة المحمدية كان جامعا لجميع ولاية الانبياء
فكان قائلا بلسان موسى المحمدي وبلسان عيسى المحمدي فالمراد بلسان يوسف المحمدي
نفسه ما موصول صفة للقول او بدل منه تقف اي تطلع عليه ان شاء الله ولما بين حضرة
الخيال بالنسبة الى الرؤيا فهي بهذا الاعتبار عالم خاص كما ذكر وغيره من العوالم ليس بخيال شرع
في بيان ان العالم كله خيال فقوله اعلم ان المقول عليه سوى الحق او مسمى العالم هو اي مسمى
العالم بالنسبة الى الحق كالظل للشخص فكما ان الظل معدوم في نفسه موجود بالشخص
كذلك العالم معدوم في نفسه موجود بالحق فهو اي العالم ظل الله فهو اي ظل الله عين نسبة
الوجود الاضافي الى العالم فاذا كان ظل الله هو عين العالم فلا بد في ظهور العالم كل ما لا بد
في ظهور ظل العالم بحسب ما يناسب الظهور وانما كان ظل الله عين نسبة ظل العالم الى العالم
لان الظل اي ظل العالم موجود بلا شك في الحس ولكن اذا كان ثمة اي في الحس من يظهر فيه
ذلك الظل حتى لو قدرت عدم من يظهر فيه ذلك الظل كان الظل معقولا غير موجود

في الحس

في الحس بل يكون بالقوة في ذات الشخص المنسوب اليه الظل ولا بد ايضا من النور ليدرك به ولم
يذكره اكتفاء بذكره بعده فمحل ظهور هذا الظل الالهي المسمى بالعالم انما هو اعيان الممكنات عليها
امتداد هذا الظل فيدرك من هذا الظل بحسب ما امتد عليه من وجود هذه الذات التي تمد الوجود
عليه فاعيان الممكنات ليست من العالم بل محل ظهور العالم فالاعيان لا تظهر ابدا من هذا الوجه
فلا يمتد ظلال الّا بحسب اقتضاء المحل ولكن باسمه النور اي لكن بمظهر اسم النور وهو الشمس
وقع الادراك اي وبانبساط نور الشمس على العالم يدرك العالم وهو الظل الالهي وامتد
هذا الظل على اعيان الممكنات قوله في صورة متعلق بامتد الغيب المجهول وهو الذي يعلم
لنا بالمجهولية فصار معلوما من وجه ومجهولا من وجه كشبح نراه من بعيد وهو معلوم
لنا بصورة الشبحية ومجهول لنا بالكيفية والحقيقة فانه لا نعرف انه انسان ام غيره
كذلك العالم معلوم لنا من حيث انه ظل الله ومجهول لنا من حيث الحقيقة فان حقيقته
راجعة الى حقيقة الحق وامتداد الظل عليها ظهوره فيها على حسب ما هي عليه من الاحوال
فكانت صورة الظل صورة غيب المجهول فان اعيان الممكنات معدومة في الخارج فكانت
مختفية عنا بالظلمة العدمية واستدل على ما في الغيب بما في الشهادة تسهيلا للطالبين
بقوله الا ترى الظلال تضرب الى السواد تشير الى ما فيها اي في نفس الظلال من الخفاء وانما
كان الخفاء في الظلال لبعد المناسبة بينهما اي بين الظلال وبين اشخاص من هي اي الاشخاص
ظل له اي للحق فمن عبارة عن الحق والاشخاص العالم فاذا ثبت في ظلالنا الخفاء لبعد
المناسبة بيننا وبين ظلالنا ثبت في العالم الخفاء لبعد المناسبة بينه وبين من هو ظل له
فان من اتصف بالعبودية بعيد عمن اتصف بالربوبية فاذا كان العالم في صورة
الغيب المجهول فلا يعلم العالم من كل الوجوه فلا يعلم الحق من كل الوجوه وان وصل كان
الشخص ابيض فظله بهذه المثابة اي يضرب الى السواد واستدل على ان البعد سبب الخفاء
بشهادة الوجود الخارجي على طريق التمثيل بقوله الا ترى الجبال اذا بعدت عن بصر الناظر

يظهر سوادا وقد يكون في اعيانها على غير ما يدركها الحس من اللونية وليس ثمة علة للسواد
الا البعد وكزرقة السماء فهذا ما انتجه البعد في الحس في الاجسام غير النيرة وكذلك اعيان
الممكنات ليست نيرة لانها معدومة في مقام الخفاء في صورتها وهي ظل الحق وهو العالم وان
وصل اتصفت بالثبوت لكن لم يتصف بالوجود الخارجي اذ الوجود نور لا يجتمع مع الظلمة
بخلاف الثبوت فانه ليست بنور فيجتمع مع الظلمة وهي العدم فظهر الفرق بين الثبوت والوجود
غير ان الاجسام النيرة يعطي فيها البعد الحس صغرا فهذا اي الصغر تاثير آخر للبعد يعطيه
في الاجسام النيرة فلا يدركها الحس اي الاجسام النيرة الا صغيرة الحجم والحال انها اي الاجسا
في اعيانها اي في وجودها الخارجي وكبيرة عن ذلك القدر واكثر كميات كما يعلم بالدليل ان
الشمس مثل الارض في الجرم مائة وستين وبعا وثمن مرة وهي في الحس على قدر جرم الترس
فلقان مثلا وهذا اثر البعد ايضا فلما كان البعد علة للخفاء لزم ان يمتد الظل على الاعيان
في صورة الغيب المجهول فاذا امتد في صورة الغيب المجهول فلا يعلم من العالم وهو ظل الله
الا قدر ما يعلم من الظلال اي من ظلال العالم وما يجهل من العالم الا قدر ما يجهل من
الظلال وما يعلم من الحق الا قدر ما يعلم من العالم ويجهل من الحق على قدر ما يجهل من
الشخص الذي عنه اي عن ذلك الشخص كان اي وجد ذلك الظل وهو ظل العالم فاذا كان الامر
كذلك فمن حيث هو اي العالم ظل له اي للحق يعلم الحق للعلم بالظل من هذا الوجه فيعلم
من الحق بهذا المقدار ومن حيث ما زايدة للتاكيد يجهل ما موصولة قايم مقام الفاعل
ليجهل في ذات ذلك الظل من صورة شخص من امتد عنه ذلك الظل يجهل من الحق فلذلك
اي فلاجل ان الظل معلوم من وجه ومجهول من وجه نقول ان الحق معلوم لنا من وجه لكون
ظله معلوما لنا من وجه ومجهول لنا من وجه لكون ظله مجهولا لنا من وجه ويدل على ان العالم
اي الموجود الخارجي ظل النبي ممتد على اعيان الممكنات قوله تعالى الم تر الى ربك كيف مد الظل اي كيف
بسط الوجود الخارجي وهو العالم ولو شاء عدم مده لجعله اي لجعل ذلك الظل ساكنا اي

يكون

اي يكون فيه اي في وجود الحق بالقوة كظل الشخص في وجوده اذا لم يكن ثمة من يظهر فيه يعني بقوله
ما كان للحق ليتجلى للممكنات على طريقة قوله ما كان الله ليعذبهم وانت فيهم حتى يظهر الظل يعني
انما يتجلى الله للممكنات كي يظهر الظل فلو لم يتجلى الحق للممكنات لم يظهر الظل فيكون الظل كما بقي
الان من الممكنات التي ما ظهر لها عين في الوجود الخارجي ويدل على وقوع الادراك باسمه النور
قوله تعالى ثم اي بعد مد الظل جعلنا الشمس عليه اي على ذلك الظل دليلا ليدرك به ذلك الظل
وهو اي الدليل اسمه النور اي مظهره الذي قلناه بقولنا لكن باسمه النور وقع الادراك
ويشهد له اي لكون النور دليلا الحس فان الظلال لا تكون لها عين اي وجود في الخارج
بعدم النور كما في الليل المظلمة ثم قبضناه اي ذلك الظل بقبض النور الذي دل عليه الينا
قبضا يسيرا يعني لا يعسر علينا قبضه كما لا يعسر مده وانما قبضه اليه لانه ظله فمنه ظهر
فاليه يرجع واليه يرجع الامر كله في القيمة الكبرى لان جميع الامور ظلاله والظل لا يرجع
اذا رجع الا الى صاحبه ولما حقق ان العالم كله ظل الحق اراد ان يبين ان العالم من اي
جهة امتاز عن الحق ومن اي جهة اتحد معه فقال فهو اي وجود العالم هو اي عين وجود
الحق من وجه لا غيره فاذا كان وجود العالم عين الحق من وجه فكل ما ندركه انت من العالم
فهو اي ما ندركه وجود الحق المنبسط في اعيان الممكنات فهذا الاتحاد اتحاد العبد مع الحق
في جهة خاصة كاتحاده معه في حقيقة العلم والحيوة وغير ذلك واشار الجهة الاتحاد بقوله
فمن حيث ان هوية الحق ظاهرة فيه هو اي ما ندركه وجوده اي عين وجود الحق فان عكس الشي
عين ذلك الشي من وجه ومن حيث ان اختلاف الصور واقع فيه اي في كل ما ندركه هو اي
ما ندركه اعيان الممكنات فكما لا يزول عنه اي عن العالم باختلاف الصور فيه اسم الظل كذلك
لا يزول عنه باختلاف الصور اسم العالم او اسم سوى الحق فيمتاز بهذا الوجه عن الحق لتنزه
الحق عن الحدوث والامكان وغير ذلك من النقايص الامكانية فمن حيث احدية كونه
اي كون العالم ظلا هو الحق اي هو الموصوف بالواحد الاحد لانه اي لان الحق الواحد الاحد

ومن حيث كثرة الصور فلا يظهر الفرق للناظر الى هذه المرتبة فلا يطلق عليه من هذا الوجه
اسم العالم وسوى لكن بين احدية الحق وبين احدية العالم فرق في نفس الامر فان احدية الحق
احدية ذاتية منزهة تعين الكثرة ولا يتعين اصلا بتعين الكثرة ولا بعدم تعين الكثرة
واما احدية العالم فانه عبارة عن عدم اعتبار تعين الكثرة فيتعين احدية العالم بعدم تعين
الكثرة كما اذا قطعت النظر عن الشخص الزيدية بقي في نظرك الانسان فهذا احدية الزيد لا احدية
حقيقة الانسانية فان ذلك قد عرض عليه التعين فزال فبقي متعينا بزوال التعين لا انه يزول
عن احدية العالم هذا الوصف العدمي حتى اتحد الاحديتين في نفس الامر فان المتعين بتعين
عدمي مانع الوصول الى الاطلاق الحقيقي فلما يخرج احدية العالم تحت الامكان ولا حظ له
من الوجوب الذاتي وان اتصف من هذا الوجه بالواحد الاحد واطلق عليه الحق وانما لم يطلق
عليه من هذا الوجه غيره من الاسماء كالخالق والرزاق وغيرهما اذ لا يلزم من الاتحاد في الاحدية
الاتحاد بالكلية لان الاحدية وجه من وجوه الحق وانما كان اطلاق اسم الحق على العالم من هذا
الوجه عند اهل الكشف بحسب ما يعطيه النظر من المساوات في هذا الوصف لا بحسب نفس الامر اذ لا مساواة
في الحقيقة ولما كان هذه المسئلة انفع علما اوصى وامر السالكين بالحفظ والتعقل فقال
تعقل وتحقق ما اوضحته لك فانه اذا تفطنته وتحققت به فقد وصلت الى الاصل الذي
ينفتح لك منه كثير من مسايل العلوم الالهية ثم استعمل حرف الشك في محقق الوقوع الذي
لا يحتمل خلافه وقال وان كان الامر على ما ذكرته لك مع ان الامر على ما ذكر في نفسه في نفسه
تنبيها للطالبين حتى لا يعتمدوا على انفسهم في العلم فينقطعوا عن طلب العلم فالعالم متوهم ما
اي ليس له وجود حقيقي مغاير بالذات من كل الوجوه لوجود الحق بل الوجود الحقيقي للحق
والوجود الاضافي للعالم وليس الا وهو ظل الوجود الحقيقي فلم يقم بنفسه لكونه ظلا بل
قايم بمن هو ظل له فقد عرفت وجه الاتحاد ووجه الامتياز وهذا اي كون العالم متوهما
لا موجودا بوجود حقيقي معنى الخيال اي تخيل لك انه اي العالم امر زايد قايم بنفسه خارج عن الحق

كما اخذ اهل الحجاب هذا التخيل تحقيقا واختاروا مذهبا حقا لانفسهم وليس العالم كذلك
في نفس الامر الا تراه اي ترى الظل في الحس متصلا بالشخص الذي امتد عنه ذلك الظل يستحيل عليه
اي على الظل الانفكاك عن ذلك الاتصال اي كون الظل قايما بالشخص لانه يستحيل على الشيء الانفكاك
عن ذاته فالظل يستحيل انفكاكه عن الشخص الذي امتد عنه لان الظل عين ذلك الشخص وذاته
لا امر زايد قايم بنفسه خارج عن الشخص فانما هو امر واحد يظهر بالصورتين الشخصية والظلية
وبه يتوهم المغايرة ويتخيل ان الظل موجود متحقق فاذا رايت الظل وعرفت نسبته الى الشخص او
فاذا تفطنت ما اوضحته لك فتوجه الى نفسك فاعرف عينك اي وجودك الخارجي واعرف
من انت ام وجود حقيقي ام متوهم متخيل واعرف ما هويتك اهو الحق ام غيره واعرف اي شيء
نسبتك الى الحق واعرف بما اي باي سبب انت حق واعرف بما اي باي سبب انت عالم وسوى غير
وما شاكل هذه الالفاظ وهذا الكلام اخبار في صورة الانشاء يعني فاذا تفطنت ما اوضحته
لك فقد عرفت في نفسك هذه الامور فتطوف المطلوب الاعلى في رتب العلم بالله وفي هذا
العلم يتفاضل العلماء فعالم بالله واعلم فان هذه المسئلة من اغمض المسائل العلوم
الالهية فكانت محلا لتفاوت شان العلماء ولما بين حكم نسبة الظل الى الحق اراد ان يبين
نسبة الحق الى الظل بقوله فالحق بالنسبة الى ظل خاص صغير وكبير وصاف واصفى في حكم الحس
لا في نفس الامر فان الظل قد يكون مساويا للشخص وقد يكون صغيرا وكبيرا بحسب اختلاف
الاوقات فمن نظر الى الظل مع غيبة عن الشخص وقد حكم على الشخص بحكم الظل بحسب الصور
المختلفة والشخص باق على حاله لا يختلف باختلاف الصورة الظلية فكذلك الحق باق
على حاله منزه عن هذه الامور في نفسه لكن الحس يحكم عليه بهذه الاحكام المختلفة
من احكام الظل بحسب المحل ومثل كون الحق يحكم عليه بهذه الامور المختلفة كالنور
اي ضياء الشمس بالنسبة الى حجابه اي الى ما يحجبه عن الناظر فوكه في الزجاج متعلق بحجابه
اي حجابه الحاصل في الزجاج او متعلق بالنور اي كالنور الحاصل في الزجاج او متعلق بالناظر

يتلون هذا النور بلونه اى بلون الزجاج فى الحس وفى نفس الامر لا لون له اى للنور وانما كان
اللون فى الحقيقة للزجاج او له ولكن هكذا نراه مبنى للمفعول اى اراناه النور الحق فى الزجاج
حال كونه متلون بالالوان المختلفة ضرب اى نوع مثال لحقيقتك بربك فان قلت ان النور
اخضر لخضرة الزجاج صدقت وشاهدك اسم فاعل الحس وان قلت انه ليس باخضر ولا ذى
لون لما اعطاه لك الدليل صدقت فشاهدك على ما حكم عليه به الدليل النظر العقلى الصحيح
اذ الدليل نتيجة النظر العقلى لا نفس النظر العقلى فيجعل شاهدا عليه فهذا اى النور المتلون
بلون الزجاج نور ممتد عن ظل وهو اى الظل الذى امتد عنه هذا النور عين الزجاج فهو اى
النور المتلون ظل نورى لصفائه اى لصفاء الزجاج فبقى اصل النور على حاله منزها عن التلون
فكما ان النور يختلف عليه الاحكام بحسب ظروفه كذلك المتحقق منا بالحق تظهر صورة
الحق فيه اكثر مما تظهر فى غيره لاختلاف اعياننا فلا يسمع الحق منا الا بحسب قابليتنا فمنا من
يكون الحق سمعه وبصره وجميع قواه وجوارحه بعلامات بدل لا بل قد اعطاها اى هذه العلامات
الشرع الذى يخبر عن الحق وهو اشارة الى الحديث القدسى كنت سمعه وبصره الخ ومع هذا
اى مع كون الحق جميع قوى وجوارح لهذا العبد عين الظل وهو العبد موجود لا فان فى الحق
فان الضمير اى ضمير قوله سمعه وبصره يعود عليه اى على العبد فعود الضمير على الشئ يدل على وجود
ذلك الشئ وغيره من العبيد ليس كذلك اى ليس يظهر الحق فيهم كظهوره فيه فنسبة هذا
العبد اقرب الى وجود الحق من نسبة غيره من العبيد الى وجود الحق فما حكم على الحق باحكام المختلفة
الا اعياننا فالحق فى نفسه منزه عن هذه الاحكام واذا كان الامر على ما قررناه من
ان العالم ماله وجود حقيقى والوجود الحقيقى هو الحق فاعلم انك خيال وجميع ما تدركه
مما تقول فيه ليس الا خيال فالوجود الظلى كله خيال فى خيال الثانى المخاطب لحانك وقوى
مدركاتك خيال وجميع ما تدركه من العالم كله خيال فيك وقويك فليس للعالم الا الوجود
المتخيل والوجود الحق الثابت لذاته انما هو الله خاصة من حيث ذاته وعينه لا من حيث اسمائه

فوجوده تعالى عين ذاته من حيث ذاته وغيرها من حيث اسمائه صح

لان

فوجوده

لان اسمائه لها مدلولان اى لان مدلول الاسماء مركب من جزئين الذات والصفات
المدلول الواحد عينه اى ذات عين الحق وهو اى الاسم عين المسمى وهو ذات الحق فالوجود
بهذا الاعتبار هو لله خاصة وكل واحد من الاسماء بهذا الاعتبار عين الاخر والمدلول
الاخر ما يدل عليه مما ينفصل الاسم الدال به عن هذا الاسم الاخر فيتميز فاين الغفور من الظاهر
والباطل واين الاول من الاخر فبهذا الاعتبار جميع الاسماء مع مظاهرها كلها ظلال
الذات الالهية فقد بان اى فقد ظهر لك بما هو كل اسم عين الاسم الاخر وهو باعتبار اشتمال
كل واحد منها على ذات الحق تعالى وبهذا الاعتبار ليست الاسماء ظلالا لذات الحق
وبما هو غير الاسم الاخر وهو باعتبار كل واحد منها مشتملا على الصفة المتميزة بها الاسم
عن الاخر فبما اى فبسبب الذى هو اى الاسم عينه اى عين الاسم الاخر هو اى الاسم الحق وبما اى
بسبب الذى هو اى الاسم غيره اى غير الاسم الاخر هو اى الاسم الحق المتخيل الذى كنا بصدده وهو
ظل لله فسبحان من لم يكن عليه دليل سوى نفسه لان العالم كله يحجب الاحدية نفسه ولا يثبت
كونه اى وجود الحق وهو لله خاصة الا بعينه وذاته فاذا كان لا يثبت وجود الحق الا بنفسه فما اى
فليس فى الكون اى فى الوجود الا ما دلت عليه الاحدية فكان الحق مدلول الاحدية وهى عين الحق
اذ ما يدل على الواحد الا الواحد ولا واحد الا هو فلا دليل على نفسه الا هو وما ليس اى فى الخيال
الا ما دلت عليه الكثرة اذ الخيال متوهم لا موجود متحقق وكذا الكثرة فما دل على الخيال الا الخيال
كما ما دل على الحق الا الحق فمن وقف اى ثبت وقنع مع الكثرة كان مع العالم ومع الاسماء
الالهية واسماء العالم فكان محجوبا عن وحدة الحق ومن وقف مع الاحدية الذاتية كان
مع الحق من حيث ذاته الغنية عن العالمين لا من حيث صورته اى صفاته فكان محجوبا
عن صفات الحق وكثرة اسمائه ومن وقف معهما فقد نال درجة الكمال واذا كان الذات
الاحدية غنية عن العالمين فهو اى غناؤها عن العالمين عين غنائها اى غناء الذات عن نسبة
الاسماء اليها اى الى الذات الاحدية وانما كان غناء الذات الاحدية عن العالمين عين غناها

عن نسبة الاسماء اليها لان الاسماء كلها اي المذات كما تدل عليها اي على الذات تدل على مسميات
اي مفهومات أخر يتحقق ذلك المسمى اثرها اي اثر الذات او اثر الاسماء الذي هو العالم والعالم
عين الاسماء من وجه فاذا استغنى الحق من حيث احديته عن العالم فقد استغنى عن نسبة الاسماء
اليه من تلك الحيثية وقوله ذلك فاعل يتحقق واثره مفعوله فكانت الذات الالهية من حيث
الاحدية الذاتية غنية عن الاسماء وغير غنية من حيث تحقق اثرها اذ لا يتحقق اثر الذات
الا بالاسماء فكانت الاسماء من وجه عينه ومن وجه غيره فاحدية الله من حيث عينه لا من حيث
اسمائه وصفاته ويدل على ذلك قوله تعالى قل هو الله احد من حيث عينه الله الصمد من حيث
استنادنا اي استناد وجود العالم اليه اذ الصمد هو المحتاج اليه لا يتحقق بدون المحتاج لم يلد
من حيث هويته ومن حيث نحن ولا يجوز ان يكون معناه ونحن نلد لئلا يلزم التكرار بقوله
فنحن نلد مع ان المراد بيان صفات لله خاصة فلا يناسب ذكر صفاتنا في خلالها ويدل عليه
قوله فهذا نعته ولم يولد كذلك اي من حيث هويته ولم يكن له كفوا احد كذلك اي من حيث هويته
والمراد بيان سبب تنزيه الحق عن هذه الصفات الثلاثة وهو من حيث الهوية الازلية الدائمة
فيوجب دوام سلبها فذاته تعالى دائمة وما تقتضيه من الصفات السلبية دائمة فلا يتوهم
من قوله كذلك انه اذا اعتبر خلاف ذلك جاز اثبات تلك الصفات له ويدل عليه قوله في النتيجة
فنحن نلد ولم يقل فهو يلد فعلم ان المراد سلب هذه الصفات عن الحق من جميع الوجوه
فلما كان التسبب لهذا السلب العلي الا كون الحق كذلك فلم يزل عنه كونه كذلك فلم يزل عن كونه
كذلك فيمتنع اثباتها بوجه من الوجوه فهذا المذكور نعته فافرد ذاته بقوله الله احد وظهرت
الكثرة بنعوته المعلومة عندنا وهي صفاته المتكثرة كالعلم والحيوة والقدرة فنحن نلد ونولد
ونحن نستند اليه ونحن اكفاء بعضنا لبعض وهذا الواحد منزه عن هذه النعوت فهو اي هذا
الواحد انث الضمير باعتبار الذات غني عنها اي عن هذه النعوت كما هو اي هذا الواحد
غني عنا وما جاء للحق نسب الهية في صورة نزلت في حقها الا هذه السورة سورة

الاخلاص

الاخلاص وفي ذلك اي في حق التوصيف بتلك الاوصاف نزلت فظهر ان النسب بكسر النون
وفتح السين جمع نسبة انسب الى المقام لا بفتح النون والسين الذي هو مصدر فظهرت
احدية الحق على نوعين من حيث الاسماء الالهية التي تطلبنا لاظهار اثارها فيها يقال لها
احدية الكثرة واحدية لله من حيث الغناء عنا وعن الاسماء يقال لها احدية العين وكلاهما
يطلق عليه اسم الاحد فاعلم ذلك حتى لا يشتبه عليك عند استعماله في مقام فما اوجد الحق
الظلال وجعلها ساجدة اي منبسطة على الارض متفيئة اي راجعة عن الشمال واليمين
الا دلائل عليك وعليه اي على الحق لتعرف من انت يدل عليك ظلك انت ظل الالهي
من ظلال الذات الالهية وما نسبتك اليه الى الحق يدل نسبة ظلك اليك على نسبتك
الى ربك وما نسبته اي نسبة الحق اليك يدل نسبتك الى ظلك على نسبة الحق اليك حتى تعلم
من اين او من اي حقيقة الهية اي من اي سبب وحكمة اتصف ما سوى الله بالفقر الكلي
الى الله وبالفقر النسبي اليه بافتقار بعضه الى بعض فاذا عرفت ان ظلك لكونه ظلك يفتقر
اليك بالفقر الكلي فقد عرفت منه اتصاف العالم بالفقر الكلي الى الله لكون العالم كله ظل الله
وعرفت منه ايضا اتصاف العالم بالفقر النسبي الى الله بافتقار بعضنا الى بعض اذ الافتقار
بعضنا الى بعض يرجع الى افتقارنا الى الحق لان افتقار العالم الى العالم ليس من جهة ظليته
بل من جهة ربوبيته وهو من هذه الحيثية عين الحق لا ظله فما كان الافتقار الا الى الله
خاصة وحتى تعلم من اين او من اي حقيقة اتصف الحق بالغنى عن الناس والغنى عن العالمين
واتصف العالم بالغنى اي يغني بعضه عن بعض من وجه ما هو عين ما افتقر الى بعضه به
يعني كما انك اتصفت بالغنى عن ظلك من حيث ذاتك كذلك اتصف الحق بالغنى بحسب
الذات عن العالم فاذا كان ظلك مفتقرا اليك ومستغنيا عن غيرك فقد عرفت منه ان
اتصاف بعض بالغنى عن بعض ليس عين افتقاره الى بعض كالولد بالنسبة الى والده مفتقر من حيث
ربوبيته ومستغن من حيث انه عبد محتاج فاحتياجه من هذه الحيثية الى الله لا اليه فما كان

وجه استغنائه ووجه افتقاره فاستغناؤه لعدم سببيته من وجه في وجوده وافتقاره

لوجود سببيته هذا البعض فكان افتقار البعض الى البعض عين افتقاره الى الحق فان ذلك

البعض من حيث الربوبية عين الحق وهو معنا قوله وبالفقر النسبي فقد عرفت منه ايضا ان

اتصاف الحق بالغنى عن الناس من اي جهة وبالافتقار اليه من اي جهة فغناؤه بحسب ذاته وافتقاره

بحسب ظهور احكامه وانما افتقر العالم الى الله سواء كان افتقارا كليا او افتقارا نسبيا

فان العالم مفتقر الى الاسباب بلا شك افتقارا ذاتيا واعظم الاسباب له سببية الحق اي يكون الحق

سببا له لا غيره ولا سببية للحق اي ولا يمكن للحق ان يكون سببا للعالم يفتقر العالم اليها اي

الى هذه السببية سوى الاسماء الالهية اذ ما دبر الحق العالم الا بايدي اسمائه فسبحان من دبر

العالم بالعالم والاسماء الالهية كل اسم يفتقر العالم اليه سواء كان ذلك الاسم المفتقر اليه

من جنس العالم مثله اي مثل المفتقر كالوالد بالنسبة الى الولد فانه اسم الهي يفتقر اليه الولد

في وجوده الخارجي مع انه من العالم مثل الولد فلا يطلق الاسم على شيء الا بسبب كونه محتاجا

اليه للعالم او تجلى من عين الحق فكيف كان فهو اي الاسم المفتقر اليه لله اي عين الحق باعتبار

الربوبية لا غيره وان كان غيره باعتبار الظلية اذ لا يحتاج اليه ولا يطلق عليه الاسم بهذا

الاعتبار فكان العالم كله من الاسماء والاعيان وغيرها يفتقر الى الله خاصة ولذلك اي

ولاجل ان العالم كله محتاج الى الله لا الى غيره قال الله تعالى يا ايها الناس انتم الفقراء الى الله

والله هو الغني الحميد فالغناء لا يكون الا لله والفقر لا يكون الا للعالم ومعلوم ان لنا

افتقارا من بعضنا لبعضنا فاسمائنا من جنسنا التي يحتاج اليها عين اسماء الله من حيث

الربوبية اذ اليه الافتقار بلا شك لا الى غيره لان الغير ظل الله والظل لا يقال فيه يفتقر اليه غيره

واعياننا اي وصورنا الخارجية في نفس الامر ظله لا غيره اي لا غير ظله او لا غير الحق اذ ظل الشيء

عينه فهو اي الحق هويتنا باعتبار ظهور الاختلاف فينا ولما كان هذا البيان اوضح الطريق

واقربه الى معرفة الحق اوصى للسالكين بقوله وقد مهدنا لك السبيل اي بسطنا واوضحنا لك

باعتبار ظهوره هويته للحق فينا اذا امتياز بين الوجوه وهي من الاحدية صح

طريقا

طريقا واسعا يوصل لمن سلك به الى الحق فانظر فيه تصل الى مقصودك والله هو المعين

فص حكمة احدية في كلمة هودية اي العلوم المتعلقة بالحقيقة الاحدية مودعة في روح

هذا النبي عم لذلك دعا قومه الى المقام الاحدية بقوله ما من دابة الا هو آخذ بناصيتها ان

ربي على صراط مستقيم ولما كانت لكل اسم احدية الصراط وكان احدية صراط اسم الله جامعا

لجميع احدية صراط الاسماء شرع الى بيان الاحدية الجامعة اولا بقوله ان لله الصراط المستقيم

ظاهر خبر لمبتداء محذوف وهو هو غير خفي تأكيد في العموم اي جاء هذا الصراط المستقيم

من عند الله في حق عموم الناس وهو صراط الانبياء كلهم المشار اليه بقوله تعالى اهدنا الصراط

المستقيم صراط الذين انعمت عليهم ان تعلق في العموم بقوله غير خفي اي هذا الصراط المستقيم

مشهور معروف بين الخلائق كلها وهو طريق الانبياء طريق الهدى في كبير وصغير خبر بعد خبر

مبتداء وجهول بامور وعليم معطوف على الخبر فمعناه ان ذاته تعالى من حيث اسمائه وصفاته

موجود في كبير وصغير اي في كلي وجزئي بالنسبة الى الاسماء وبالنسبة الى الاجسام كبير

الجسم وصغيره اي لا ذرة في الوجود الا وهي نور من ذات الحق لكون كل ما في الوجود من الممكنات

مخلوقا من نوره فالذات من حيث هي غنية عن الوجود الكوني ولهذا اي ولاجل كون

ذات الحق مع جميع صفاته محيطا بكل شيء وسعت رحمته كل شيء من حقير وعظيم فانه

اذا كان ذات الحق مع صفاته موجودا في كل شيء ومن جملة صفاته رحمته فوسعت

رحمته كل شيء فاذا كان كل شيء تحت قدرته كان ما من دابة الا هو اي الله آخذ بناصيتها

يتصرف فيها كيف يشاء على حسب علمه الازلي التابع لعين المعلوم واحوالها فلا جبر

من الله اذ التصرف كيف كان لا يكون الا تابعا للمعلوم ان ربي على صراط مستقيم

فاذا اخذ الله ناصية كل دابة فكل ما مشى فعلى صراط الرب المستقيم اي فكل ما مشى الا على

صراط من اخذ بناصيته وهو ربه ولما كان صراط ربه الا مستقيما فما مشى الا على صراط ربه

الخاص فمن مشى على صراط ربه فهو اي الماشي على صراط ربه غير المغضوب عليهم من هذا الوجه

اي من حيث انه ماش على صراط ربه المستقيم لان ربه راض عن فعله فلا غضب عليهم من ربهم
ولا الضالين من هذا الوجه عن صراط ربهم المستقيم حتى يغضب عليهم ربهم فنفي قوله من هذا
الوجه دلالة على ان الغضب قد يقع عليهم من غير هذا الوجه كعبيد المضل غير المغضوب عليهم
من ربهم لكنهم مغضوب عليهم من اسم الهادي لكونهم ضالين عن صراط المستقيم الهادي
فكما كان الضلال عارضا لان الارواح كلها بحسب الفطرة الاصلية قابلة للتوحيد لقوله
الست بربكم قالوا بلى ولقول الرسول عم كل مولود يولد على فطرة الاسلام ثم ابواه يهودانه
وينصرانه فما عرض الضلال الا بالغواشي الطبيعية الظلمانية كذلك الغضب الالهي عارض
لقوله سبقت رحمتي غضبي اي في حق كل شيء والمراد من الغضب العذاب اذ لا يصح الغضب في حق
الحق الا بمعنى انزال العذاب والمآل اي ومآل الغضب الى الرحمة التي وسعت كل شيء وهي الرحمة
السابقة الرحمة عند اهل الله على نوعين رحمة خالصة ورحمة ممتزجة بالعذاب ففي حق عصاة
المؤمنين من اهل النار مآل الغضب الى رحمة خالصة من شوب العذاب وذلك لا يكون الا بادخالهم
الجنة وفي حق المشركين مآله الى الرحمة الممتزجة بالعذاب وهذا لا يكون الا بان كانوا خالدين
في النار فاعلم ذلك وفيه كلام ستسمع ان شاء الله في آخر الفص وكل ما سوى الحق دابة فانه اي
ما سوى الحق ذو روح لانه مسبح بالنص الالهي وكل مسبح ذو روح كله ماش على صراط ربه المستقيم
وما ثمة اي ليس في العالم من يدب اي يمشي ويتحرك بنفسه لانه مأخوذ بناصيته وانما يدب بغيره
الذي اخذ بناصيته فاذا كان العالم يدب بغيره فهو اي العالم انما يدب بحكم التبعية للذي هو على الصراط
المستقيم فكان مشي العالم على الصراط المستقيم لا بالاصالة بل بتبعية لمن مشى على الصراط المستقيم
فما مشى على الصراط المستقيم اصالة الا رب العالمين الذي اخذ بناصيته لذلك قال ان ربي على صراط
مستقيم والمشي في حق الحق عبارة عن افعاله وشؤونه وهو كل يوم هو في شان وصراطه المستقيم
عبارة عن صدور افعاله على موافقة حكمته وانما كان الرب على الصراط المستقيم فانه اي الشان
لا يكون الصراط صراطا الا بالمشي عليه اذ الصراط عبارة عن المشي والمسافة فهذا ان كان الحق

ظاهر

ظاهرا والحق باطنا فالحكم للحق في وجود الخلق والخلق تابع للحق في حكمه واما اذا كان الخلق باطنا
والحق ظاهرا والحكم للخلق والحق تابع للخلق فيما يطلبه منه ففي هذا الوجه ما طلب العبد من الحق شيئا
الا وهو يعطيه وفي الوجه الاول ما حكم الحق على العبد بحكم الا وهو تابع لحكمه فيما امره به ولما بين
تبعية العالم للحق شرع في بيان عكسه بقوله اذا دان اي اذا انقاد لك الخلق واتبعك فقد دان
اي فقد اعطى لك الحق ما طلبته منه يعني ان اتباع الخلق لك يوجب اتباع الحق لك فان اتباع الخلق
لا يمكن بدون اتباع الحق لان اتباع الخلق صورة اتباع الحق واثره لعدم وجود الخلق بدون الحق
ولعدم وجود فعل الخلق بدون فعله فالخلق على كل حال محتاج الى الحق فدل اتباع الخلق على
اتباع الحق فيستدل منه على اتباع الحق فان دان لك الحق فقد لا يتبع لك الخلق وقد يتبع فان
الحق موجود بدون الخلق فاستقل في فعله فلا يتبع فعله الى الخلق فلا يستلزم اتباع الحق اتباع
الخلق فان الانبياء عليهم السلام تابعهم الحق باعطائهم ما طلبوا منه مع ان بعض الناس
يتبعون لهم بسبب استعداداتهم ومناسبتهم بنور الحق وبعضهم لا يتبعون بسبب بعدهم عن نور
الحق ومناسباتهم بالغواشي الظلمانية وعدم اتباعهم لا يدل على عدم اتباع الحق لهم فحقق اي
فصدق قولنا فيه اي في هذا المقام فقولي كله في بيان الحق والخلق الحق اي ثابت ومطابق للواقع
خصوصا في هذا الكتاب فان كل ما فيه بامر الرسول فلا يحتمل الخلاف فما في الكون اي فليس في الوجود
الكوني موجود مخلوق تراه ما الذي لم ينطق فصيح بذكر ربه ويسبحه يسمع اذان العارف كما
نسمع بعضنا كلام بعض وما خلق اي وليس خلق تراه العين اي البصر الا عينه اي عين ذلك الخلق
المرئي وذاته حق باعتبار احديته ولما ذكر اتحاد الخلق مع الحق بين امتياز الخلق بقوله ولكن الحق
مودع فيه اي في الخلق لهذا اي لكون الحق مودعا في الخلق صورته اي صور الخلق جميع الصور بسكون
الواو لضرورة الشعر حق بضم الحاء وتشديد القاف جمع الحقاق فكل موجود حقة من حقق الالهية
والحق موجود في تلك الحقق ومن ذلك وجب تعظيم كل موجود لكونه حاملا للاسرار الالهية وعلم
ان العلوم الالهية الذوقية الحاصلة لاهل الله فان العلوم الالهية لعلماء علم الرسوم ليست

ذوقية بل يحصل هذه العلوم بنظرهم الفكري وهو لا يفيد شيئا من الذوق واما اهل الله فعلومهم
عن كشف الهي والكشف لا يعطي الا الذوق مختلفة باختلاف القوى الحاصلة اى هذه العلوم
تختلف باختلاف قواهم الحاصلة لهم منها اي من قواهم المختلفة مع كونها اى مع كون هذه القوى
المختلفة ترجع الى عين واحدة اى كلها حاصلة عن حقيقة واحدة وهي الهوية الالهية ويجوز
ضمير كونها راجعا الى العلوم والاول يقع تكرارا بما جاء بعد من قوله تختصها من عين واحدة
فكان قوله الحاصلة صفة للعلوم وان كان بعيدا لا للقوى وان كان قريبا وانما ترجع القوى
المختلفة للعبد الى عين واحدة فان الله تعالى يقول كنت سمعه الذي يسمع به وبصره الذي يبصر به
ويده التي يبطش بها ورجله الذي يسعى بها وهذا نتيجة قرب النوافل يعني يقول الله تعالى اذا تقرب
عبدي الي بقرب النوافل تجليت له باسمي السميع فيسمع كل ما يسمع بالسمع المضاف الى لا بسمع نفسه
فكان كل مسموعاته دليلا له علي وتجليت له بالبصر فما راى شيئا الا رآني فيه وتجليت
له بالقدرة فيقدر بقدرتي على تصرفات نفسه ياخذ ناصيتها كتصرف الحق في الاشياء باخذ
نواصيها وما من دابة الا هو آخذ بناصيتها وكذلك هذا العبد المتجلي له بالقدرة وما من دابة
ما من قوى نفسه الا هو آخذ بناصيتها وتجليت له بافعالي اذ الرجل في حق الحق عبارة عن كونه
كل يوم هو في شان كما ان اليد عبارة عن القدرة التامة ثم هديته الصراط المستقيم
فلا يمشي الا على الصراط المستقيم يعني ما يفعل هذا العبد فعلا الا وقد رضي الله عن ذلك
الفعل ثم شرع في ذكر ما هو المقصود بايراد الحديث فقال فذكر ان هوية الحق عين الجوارح
من وجه وهو وجه الاحدية مع انه غيره من حيث الكثرة فقد نبه عليه بارجاع الضمير الى العبد
فكان هذا الكلام جامعا بين التنزيه والتشبيه التي هي عين العبد من وجه وهو وجه الاحدية
لان العبد هو مجموع الاجزاء الاجتماعي والجزء لا يقال فيه غير الكل واما بحسب التعين فيمتاز
كل واحد منها عن الآخر وعن الكل فالهوية اى هوية الحق واحدة والجوارح اى جوارح العبد
مختلفة ولكل جارحة من جوارح العبد الذي هو من اهل الله علم من علوم الاذواق لان من لم يكن

من

من اهل الله لم يكن لجوارحه علم من علوم الاذواق يخصها اى يخص ذلك العلم الذوقي بتلك
الجارحة المخصوصة حال كونه فايضا على تلك الجارحة من عين واحدة وهي حقيقة العلم التي
هي حقيقة واحدة ففيه تنبيه على ان حقيقة العلم عين ذاته اذ ما يفيض الحق ذلك العلم الا عن حقيقة
العلم وهي عين واحدة التي هي عين الحق فما يفيض الا عن نفسه واشار الى ما نقول بقوله كالماء حقيقة
واحدة تختلف هذه العين الواحدة باختلاف الجوارح فالعلم حقيقة واحدة والاختلاف انما وقع
بالاسباب الكثيرة المتخالفة فحقيقة العلم باقية على حالها كما ان الحق باقية على وحدته مع اختلاف
بالجوارح كالماء حقيقة واحدة يختلف في الطعم باختلاف البقاع فمنه عذب فرات ومنه ملح اجاج
وهو ماء في جميع الاحوال لا يتغير عن حقيقته وان اختلف طعمه فكذلك ذات الحق حقيقة واحدة
في جميع الاحوال وان اختلف الاشياء والجوارح والعلم حقيقة واحدة في كل حال وان اختلف
الاشياء والجوارح والعلم حقيقة واحدة في كل حال وان اختلف احكامه باختلاف اسبابها
ولما بين انواع العلوم الذوقية وفيها اراد ان يبين ان هذه الحكمة باى قوى تحصل فقال
وهذه الحكمة الاحدية من علم الارجل اى نوع من العلوم الذوقية الحاصلة بالسلوك
والرياضات والمجاهدات في صراط الحق فلا يمكن حصول هذا العلم بجارحة من جوارح
الا بالارجل وهو اى علم الارجل قوله تعالى في حق الاكل لمن متعلق بقوله قوله تعالى اقام كتبه
وهو قوله تعالى ولو انهم اقاموا التورية والانجيل وما انزل اليهم من ربهم لاكلوا من فوقهم
اي لحصل لهم العلوم الفايضة من ارواحهم من غير كسب وسعي في السلوك ومن تحت ارجلهم
مقول القول وانما كان هذه الحكمة من علم الارجل من علوم الاذواق لا من غيره من الجوارح
فان الطريق الذي هو الصراط المستقيم هو اي ذلك الطريق للسلوك اي وضع لان يسلك
عليه والمشي فيه والسعي فيه لا يكون ذلك المشي المعنوي الا بالارجل المعنوي كما ان المشي الصوري
لا يكون الا بالارجل الصورية والمقصود من الحكمة الاحدية شهود احدية ذاته تعالى من حيث
كونها في كلمة هودية وما كان احدية الذات في كلمة هودية الا اخذ الحق النواصي وكونه

على صراط مستقيم ولاجل مشاهدة هود ع امدية الذات على هذا الطريق قال ما من دابة
الا هو آخذ بناصيتها ان ربي على صراط مستقيم فاذا لم يكن السلوك على الطريق الا بالاجل
فلا ينتج هذا الشهود الاحدي الذي لا يحصل في اخذ النواصي فو لابد ممن يتعلق بالاخذ
هو على صراط مستقيم الى هذا الفن الخاص وهو علم الاجل من علوم الاذواق فلا يكون
هذه الحكمة الهودية الا بالكسب والسلوك والمشي على الصراط المستقيم ولابد هذا الشهود
لكل احد من الناس مطيعا كان او مجرما بحسب اوقاتهم المقدرة لهم اذ ما منهم الا
وهو يمشي على الصراط المستقيم الذي يوصل من يسلك فيه الى هذا الشهود فمنهم من يوصل
صراطه المستقيم الى هذا الشهود في الدنيا كالانبياء والاولياء الفانين في الله والباقين به ومنهم
ومنهم من وصل في الدار الاخرة حتى ان المشركين يوصلهم صراطهم المستقيم الى هذا الشهود
في نار جهنم مؤبدا فيها لكن لا ينفع لهم لعدم وقوعه في وقت نفع الله عذابهم مع هذا الشهود
فقد شرع في بيان ما نقول بقوله ونسوق المجرمين وهم الذين استحقوا المقام الذي نعم
اي ساق هذه المجرمين الريح اي الى ذلك المقام وهو مسمى بجهنم الذين استحقوه بسبب سلوكهم
في الطريق المستقيم الذي يوصلهم الى هذا المقام الذي يحصل لهم فيه هذا الشهود بريح الدبور
وهي الهواء التي فعلوا من مقتضيات انفسهم وانما سمي ريح الدبور لانه يأتي من جهة
الخلف جهة الخلق التي اهلكهم الله عن نفوسهم بها اي بسبب ريح الدبور واهلاكهم تعذيبهم
بهذه الريح في صورة النار فهلكوا عن انفسهم فشاهدوا ان الحق هو الاخذ بنواصيهم
والسائق الى ان وصلوا الى هذا النوع من العلوم الذوقية فانهم وان عذبوا الى الابد
لكنهم يتحققون بهذا الذوق فهو اي الله الآخذ بنواصيهم اي نواصي المجرمين والريح تسوقهم
وهي اي الريح عين الاهواء التي كانوا عليها في الدنيا الى جهنم متعلق بتسوق وهي اي جهنم
البعد الذي كانوا يتوهمونه اي كون جهنم بعيدا عن الحق في توهمهم لا في نفس الامر فان الله قريب
من كل شيء فلما ساقهم الى ذلك الموطن وهو جهنم حصلوا اي وجدوا في عين القرب فزال البعد

المتوهم

المتوهم لعلمهم ان الله معهم في كل موطن فزال مسمى جهنم في حقهم من حيث انه بعد لا من حيث
انه عذاب لذلك قال ففازوا بنعيم القرب في جهنم ولم يقل بنعيم مطلقا فان الفوز بنعيم
القرب وهو مشاهدة الحق لا يوجب رفع العذاب في حق المخلدين كما تألم بعض المقربين
في الدنيا من جهة الاستحقاق وانما فازوا بنعيم القرب في جهنم لانهم مجرمون اي الكاسبون
الصفات الظلمانية الحاجبة لشهود الحق فهذا الشهود اجر المؤمنين فاستحقوا بسبب جرمهم
بهذا المقام الذوقي الذي الروحاني من جهة المنة اي بلا اكتساب منهم بل من جهة استحقاقهم
بالمجاهدة والسلوك في الصراط المستقيم فلا يحصل علم الاجل الاخروي الا من جهة الاستحقاق
لا من جهة الفضل والمنة وانما اخذوه اي وانما اخذوا المجرمون هذا العلم الذوقي علم الاجل
من لذة بما اي بسبب الذي استحقته اي استحقت هذا العلم الذوقي حقا بعينهم اي اعيانهم الخارجية
من اعمالهم اي من اجل اعمالهم التي كانوا عليها في الدنيا فويل لهم مما كتبت ايديهم وويل لهم
مما يكسبون فحصل لهم نتيجة هذا الكسب وهي العلم اللذيذ في الويل وكانوا في الدنيا في السعي
في اعمالهم على صراط الرب المستقيم فيوصل صراطهم لكونه مستقيما الى مشاهدة ربهم وانما كان
سعيهم في اعمالهم على الصراط المستقيم ولم يكن على الصراط الغير المستقيم لان نواصيهم كانت
بيد من له هذه الصفة اي بيد من كان على الصراط المستقيم فلا يمكن انحرافهم عن صراط
ربهم المستقيم فاذا كانت نواصيهم بيد ربهم الذي على صراط مستقيم فما مشوا بنفوسهم حتى يمكن
لهم الذهاب الى طريق غير مستقيم وانما مشوا بحكم الجبر من القائد والسائق وهو ربهم
الى ان وصلوا الى عين القرب في موطن يسمى جهنم والجبر في الحقيقة راجع اليهم باقتضاء اعيانهم
الثابتة فهم طلبوا حكم الجبر من الله فحكم الله عليهم بالجبر على حسب طلبهم اعلم ان اهل
النار من عصاة المؤمنين عذبوا بنار الجحيم الى ان وصلوا عين القرب فاذا وصلوا الى عين
القرب حصل لهم الذوقي الذي استحقوه فما اخذوه من الله الا باستحقاقهم لان هذا
العلم من علم الاجل لابد له من كسب ثم يأتي لهم فضل من ربهم فاخرجهم من دار الجحيم

فلا اعطاء جزم الله صفى الالهام ع

وادخلهم في دار نعيم فاعطاهم هذا المقام وبهذا النعيم الا من جهة المنة والفضل لما
اخذوه من كشف الا كذلك فلما المخلدون فاحترقوا بالنار الحال ووصلوا الى ما وصل عصاة
المؤمنين اذا خرجوا من الوصول اليهم ثم لا ياتي لهم فضل ابرار من ربهم فمن حيث روحانيتهم
يتنعمون بقرب المنعم وهو اللذة العلمية ومن حيث صورتهم الجسدية يتعذبون كلما عذبوا
ازدادوا علما هكذا الى غير النهاية ولا استحالة فيه لان بعض المقربين يتلذذون بنعيم مشاهدة
ربهم مع انهم يتألمون بما اصابهم من الالم هذا مما افاض علي من روح صاحب الكتاب وقد
غلط بعض الشارحين بحمل كلامه على انقطاع العذاب عن الكفار وليس ذلك مراد من الشيخ
بل مراده اثبات علم الاجل لاهل النار في النار من جهة الاستحقاق كما اثبته للمؤمنين
في الدنيا من جهة الاستحقاق اي وكيف كان لا بد لكل احد من علم الاجل ولا بد ان لا يكون
ذلك العلم الا من جهة الاستحقاق ويدل على ثبوت قرب الحق من عباده قوله ونحن اقرب
اليه اي الى الميت منكم فقد اثبت قربه من المخاطبين باثبات اقربيته اليه ولكن لا تبصرون قربي
منكم ومن كل شيء وانما هو اي الميت صاحب القرب يبصر قربي منه وانما يبصر صاحب هذا القرب
فانه اي لان صاحب هذا القرب مكشوف الغطاء اي الحجاب عن بصره فبصره حديد يبصر ذاتي
وصفاتي ويشاهد قربي اليه وما انتم فلستم مكشوفي الغطاء فبصركم ليس بحديد فما خص القرب
ميتا من ميت اي ما خص سعيدا لخالق من شقي فيدل ذلك على ان نعيم القرب عام في حق
كل احد سعيدا كان او شقيا وكذلك يدل على عموم نعيم القرب قوله ونحن اقرب اليه اي
الى الانسان من حبل الوريد وما خص انسانا من انسان بل يعم في حق كل انسان سعيدا او شقيا
فالقرب الالهي من العبد ثابت محقق لا خفاء به اي بالقرب في الاخبار الالهي فلا قرب اقرب
من ان يكون هويته عين اعضاء العبد وقواه وليس العبد سوى هذه الاعضاء والقوى
فاذا كان الحق عين قوى العبد فهو اي العبد حق مشهود في صورة خلق متوهم فالخلق معقول
بمنزلة المرآت والحق محسوس مشهود ظاهر فيه عند المؤمنين الذين قلدوا الانبياء فيما اخبروا به

من الحق

من الحق قال رسول الله عليه السلام في حقهم في الاحسان ان تعبد الله كانك تراه وعند اهل الكشف
والوجود اي الوجدان فانهم يشاهدون هذا المقام بالذوق وما عدا هذين الصنفين
الذين اتبعوا في تحصيل معلوماتهم نظرهم الفكري فالحق عندهم معقول والخلق مشهود
فهم اي فعلم هذه الطائفة بمنزلة الماء الملح الاجاج كلما ازدادوا علما ازدادوا شبهة بحيث
لا يروي ولا يقنع عليهم كالملح الاجاج لا يروي لشاربه وقد اشار الى افتراق المؤمنين
من اهل الكشف اولا والى اتحادهما ثانيا بقوله والطائفة الاولى علمهم بمنزلة الماء
العذب الفرات السائغ لشاربه اذ العلم الحاصل عن كشف الهي لا يحتمل خلافه فيروي
لشاربه فاذا كان الناس طائفتين في العلم اهل الكشف واهل الحجاب فالناس على قسمين
من الناس من يمشي على طريق يعرفها ويعرف غايتها اي غاية طريقه التي تنتهي الى الحق وهم
الذين وصلوا الى نعيم القرب الحاصل لهم من سلوكهم فهي في حقه صراط مستقيم لوصوله
الى مطلوبه ومن الناس من يمشي الى طريق يجهلها ولا يعرف غايتها وهي اي طريق هذا
الشخص عين الطريق التي عرفها الصنف الاول فالعارف اي فعارف الطريق وغايتها
يدعو الخلق الى الله على بصيرة لعلمه الطريقة وغايتها فهم الانبياء والاولياء الوارثون
والمؤمنون اي المقلدون الانبياء وغير العارف يدعو الخلق الى الله على التقليد والجهالة
والجهالة وهم الحكماء المقلدون عقولهم الجاهلون اي المنكرون بالاخبارات الالهية
في حق الحق المحرومون عن العلم عن كشف الهي فلا يعلمون الطريق ولا غايتها وكذا
المعتزلة فانهم وان لم ينكروا النصوص لكنهم يأولونها بمقتضى عقولهم فلا يقلدون
الانبياء فيما اخبروا به بل هم المقلدون ادلة عقولهم كالحكماء فلا يحصل لهم العلم عن كشف
الهي فهذا اي العلم الحاصل لاهل الكشف علم خاص من علوم الاذواق يأتي اي يحصل لهم
من اسفل سافلين لان الارجل هي السفلى من الشخص واسفل منها اي الارجل ما تحتها اي تحت
الارجل وليس ما تحت الارجل الا الطريق ولا يحصل هذا العلم لنا الآن بجعل

انفسنا طريقا تحت اقدام الناس يعني ان نشرع طريق الفناء طريق التصفية ولما بين احكام
مقام الفرق شرع في بيان احكام الجمع بقوله فمن عرف الحق عين الطريق اي فمن عرفان الحق هو عين
الطريق اي فمن عرف ان الحق هو عين الطريق عرف الامر على ما هو عليه فان تعليل وبيان لكون
الامر على ما هو عليه في هذه المسئلة فيراي في الطريق حق وعلى يسلك ويسافر في نفس الامر
اذ لا معلوم الا هو وهو اي الحق عين السالك والمسافر فلا عالم الا هو هذا باعتبار احدية
الذاتية فاذا كان السالك والطريق والعالم والمعلوم هو الحق فمن انت استفهام انكاري
اي انت معدوم في نفسك فاعرف اليوم حقيقتك وطريقتك ولا تفوت وقتك حتى لا تخجل
لعرفان حقيقتك وطريقتك في حكم قوله ونسوق المجرمين فانك اذا عرفت ما قلناه فقد عرفت
حقيقتك وطريقتك فقد بان اي فقد ظهر لك الامر من لسان على ما هو عليه وهو كون الطريق
والسالك والعلم والمعلوم عين الحق باعتبار احدية الجمع على لسان الترجمان وهو نفسه لقوله
حتى اكون مترجما له متحكما او الحق مترجما للناس عن نبيه هود بمقالته وهي قوله ما من دابة
الى او نبيا مترجما عن الحق مقالته وهي قوله كنت سمعه الخ وكذا جميع الانبياء والاولياء
ان فهمت ما ظهر من لسان الترجمان اي كنت فاهم وهو اي لسان الترجمان لسان حق فلا يفهمه
اي لا يفهم احد لسان الحق الا من فهمه بسكون الهاء حق حتى يفهم بفهم الحق مطلقا كلام الحق
فان الشهود باحدية الاشياء من مطلعات كلام رب العزة ومن مفهوماته الثانية ولا يفهمه
الا العلماء بالله وهم الذين كان الحق فهمهم وسمعهم وجميع قواهم وانما دل على هذا المعنى لسان
الترجمان فان للحق نسبا كثيرة ووجوها مختلفة بالنسبة الى شيء واحد بعضها ظاهر في العموم وبعضها
خفي لا يظهر الا من نور الله قلبه وكذلك بالنسبة الى اية واحدة معاني كثيرة ووجوه مختلفة
بعضها ظاهر يفهمه كل احد وبعضها خفي لا يفهمه الا من كان فهمه حقا فلا ينحصر معنى الكلام القديم
على المفهوم الاول وهو ما يفهمه العموم بل لا بد من مفهوم ثاني يفهمه الخصوص وهو الذي
لا يباين ولا ينافي المفهوم الاول فان الله تعالى يعامل عباده في كلامه بحسب ادراكهم فكان في كلامه

القديم

القديم اشارات لطيفة لا يفهمها الا من فهم عن الله واورد شاهدا على ثبوت ذلك المعنى فقال
الا ترى عادا قوم هود كيف قالوا حين ظهور العذاب لهم في صورة السحاب هذا عارض
اي سحاب ممطرنا اي ينفعنا بانزال المطر فظنوا هذا القهر خيرا اي لطفا ورحمة لهم فحسن ظنهم
بالله فعاملهم الله باعطائه لهم جزاء لحسن ظنهم بالله من جهة التي غير ما تخيلوه وهو اي الحق
عند ظن عبده به فاضرب لهم الحق عن هذا القول اي عن قولهم هذا عارض لحسن ظنهم بهم
فاخبرهم بما هو اتم واعلى مما تخيلوه في القرب فانه اي الشان اذا امطرهم اي اذا اعطاهم
الحق مما تخيلوه فذلك الامطار حظ الارض وسقي الحبة المزروعة في الارض فما يصلون
هذا المقام الى نتيجة ذلك المطر الا عن بعد وهي حصول الغذاء الجسماني من حظوظ انفسهم
فما يحصل هذه النتيجة من المطر الا بعد مدة مديدة بخلاف اهلاكهم فانه يوصلهم في الحال
الى مشاهدة ربهم فهم متلذذون بارواحهم بهذه المشاهدة ولو عذبوا من وجه على الابد
ولما بين احوال قوم هود ثم شرع في بيان اشارات الاية ولطائفها بقوله فقال لهم بل هو ما
استعجلتم به ريح التي حصل لهم فيها عذاب اليم فجعل الحق الريح اشارة الى ما فيها اي في الريح
من الراحة لهم فان بهذه الريح يريح الحق ارواحهم من هذه الهياكل المظلمة والمسالك اي
الطرايق الوعرة اي الصعبة والسدف بضم السين وفتح الدال جمع سدفة اي الحجاب والظلمة
اي الليلة المظلمة واشار الحق ان ما في هذه الريح عذاب اي امر يستعذبونه اذا ذاقوه الا انه
الا ذلك الالم الذي يوجعهم لفرقة المالوف فجمع الله الرحمة والعذاب فيهم فرحمهم بالرحمة
الممتزجة بالعذاب في دار الشقاء فما كان في حق المشركين من الله الا هذه الرحمة لا غير فان الرحمة
الخالصة من شوب العذاب مختصة للمؤمنين في الدار الاخرة تفريقا بينهما اكمل تفريق قال بعض
الشراح في هذا المقام ان الله تعالى هو الرحمن الرحيم ومن شان من هو موصوف بهذه الصفات
ان لا يعذب احدا عذابا ابديا تم كلامه هذا الكلام صادق لكنه لا يعلم هذا العارف ان بعض
العباد يقتضي شانه بحسب عينه الثابتة ان يعذب عذابا ابديا فيعذبه الله على مقتضى

شانه ابدا فباشرهم اي الحق العذاب حتى خصلوا عن الهياكل المظلمة فيصلوا الى الحال الحالعذاء
الروحاني وهو مشاهدة ربهم فكان الامر الحاصل لهم بالهلاك اليهم اقرب وتعلق اقرب
قوله اليهم مما اي من الذي تخيلوه فاذا باشرهم الحق العذاب فدمرت كل شيء بامر ربها اي قطعت
الريح تعلق ارواحهم بظواهر ابدانهم فاصبحوا اي فصاروا لا يرى الا مساكنهم وهي جثثهم اي
ابدانهم التي عمرتها ارواحهم الحقيقية وهي الروح التي قال الله تعالى فاذا سويته ونفخت فيه من روحي
فزالت عنهم حقيقة هذه النسبة الخاصة وحقيقتها كونهم على صورة الحق من العلم والحيوة والقدرة
بسبب تعلق الارواح الحقيقية بهم فاذا زالت تعلق الروح زالت عنهم هذه الكمالات الحقيقية
وبقيت على هياكلهم الحيوة الخاصة بهم من الحق وهي الحيوة التي نصيب منها لكل شيء من الله
بدون نفخ منه بخلاف الحيوة الحقيقية فانها لا تحصل الا لمن يقبل الاستواء التي اي الحيوة التي
تنطق بها اي بسبب هذه الحيوة الجلود والايدي والارجل ويذوق الميت بها عذابات الاطراف
والافخاذ في القبر وقد ورد النص الالهي من الايات والاحاديث بهذا المذكور كله
فهذه نسبة جسمانية لا نسبة حقانية ولما بين الامر على ما هو عليه شرع في بيان سبب عدم ظهور
هذه المعاني لبعض الناس بقوله الا اي غيرانه تعالى وصف نفسه بالغيرة ومن جملة غيرته
حرم الفواحش وليس الفحش الا ما ظهر واما فحش ما بطن فهو لمن ظهر له اي بالنسبة اليه فحش
واما بالنسبة الى من لم يظهر له وليس بفحش فلما حرم الفواحش اي منع ان تعرف خطاب عام
اي منع ان يعرف كل انسان حقيقة ما ذكرناه وهي عين الاشياء اي حقيقة ما ذكرناه من كون
الحق عين الاشياء فكانت تلك الحقيقة ما بطن من الفواحش فاذا كانت تلك الحقيقة فاحشة
باطنة فسترها اي ستر الحق تلك الحقيقة عن الغير لئلا يطلع عليها احد الا بالمجاهدات
والرياضات بالسلوك بطريق التصفية فجواب لما قوله فسترها والفاء زايدة للتاكيد
الستر هذا ما اختاره بعض الشارحين والاولى ان يجعل جواب لما محذوفا والعلم به
اي لما حرم الفواحش حرم ان تعرف فقوله فسترها جواب لشرط محذوف بالغيرة انت

تخاطب

تخاطب كل عين ماخوذة من الغير وتذكير الضمير باعتبار الغير فالغير اي الذي لم يعلم ان الحق
عين الاشياء يقول السمع سمع زيد لعدم ظهور هذا المعنى له والعارف اي الذي يعلم ان الحق
عين الاشياء يقول السمع عين الحق وهكذا ما بقي من القوى والاعضاء فما كل احد عرف
الحق فتفاضل الناس بعضهم على بعض في العلم بالله وتميزت المراتب اي مراتبهم فبان اي ظهر
الفاضل والمفضول بين الخلايق واعلم انه الشان لما اطلعني الحق واشهدني اعيان
رسله وانبيائه كلهم البشريين اي لا يكون فيه رسل من غير البشر من ادم الى محمد صلى الله عليه
وعليهم اجمعين فكان ادم ومحمد عليهما السلام داخلان في شهوده في مشهد اي في مقام
اقمت على المجهول فيه اي في ذلك المشهد بقرطبة هي مدينة في المغرب سنة ست وثمانين وخمسماية
قوله ما كلمني احد من تلك الطايفة الا هود ثم جواب لما فانه اخبرني بسبب جمعيتهم فرايته
رجلا ضخما في الجسامة في الرجال حسن الصورة لطيف المحاورة عارفا بالامور كاشفا
لها ودليلي على كشفه لها قوله ما من دابة الا هو اخذ بناصيتها ان ربي على صراط مستقيم
واي بشارة للخلق اعظم من هذه البشارة فان في هذه الاية دلالة على كمال قرب الحق
من العبد وعلى كمال تصرف الحق في العبد ثم من امتنان الله تعالى علينا ان اوصل الينا هذه
المقالة عنه اي عن هود في القران ثم تممها هذه المقالة في بيان معناه وتحقيقه الجامع
للكل اي لكل المراتب وهو محمد بما اخبر عن الحق بانه عين السمع والبصر واليد والرجل
واللسان اي هو اي الحق عين الحواس الظاهرة والحال ان القوى الروحانية اقرب الى الحق
من الحواس اي من القوى الظاهرة فاكتفى رسول الله بذكر الابعد المحدود اي معلوم الحد
وهو الحواس عن الاقرب المجهول الحد وهي القوى الروحانية فانه لما كان الحق عين ما هو
ابعد منه فبالحري ان يكون عين ما هو اقرب منه لذلك اكتفى رسول الله بذكره والمراد بكون
الحق عين الاشياء وعين قوى العبد اتحاده معها في بعض صفاته او عبارة عن كمال القرب
يدل عليه قوله الاقرب المجهول وقد بينا كيفية اتحاد الحق مع الاشياء وعينيته في غير

في غير موضع فترجم الحق لنا عن نبيه هود ع م مقالته لقومه بشرى لنا وترجم رسول الله صلعم
عن كشفه مقالته بشرى لنا فكمل العلم بهذه البشارات في صدور الذين اوتوا العلم وما يجحد
باياتنا اي وما ينكر بدلايلنا الا القوم الكافرون فانهم اي الكافرون يسترونها اي يسترون
ما جاءت به الشرايع من تحديده وان عرفوها اي وان عرفوا انها حق لكنهم يسترونها حسدا
منهم ونفاسة اي بخلا وظلما لادة ستر الحق بعد العلم وبخل وايات وستر الحق والمراد من ايراد
هذا الكلام في هذا المقام تعريض لاهل الحق الذين يعلمون الحق ثم يسترونه ولم يظهرونه واعتذار
منه في اظهاره اسرار الحق وتحذير للسالكين في طريق الحق حتى لا ينكرون احوال الاولياء ولا يادو اظهار
الحق بعد العلم بحقيقتهم وتوطية لما يذكره من الايات الدالة على وجود الحق مع كل موجود
وما رأينا قط من عند الله في حقه تعالى في اية انزلها او اخبار عنه اوصلها الينا فيما يرجع
اليه الى الحق يعني وما رأينا قط في اية انزلها الله في حق نفسه وما رأينا قط في خبر عنه في حق
نفسه الذي اوصله نبينا الينا الا وهو ملتبس بالتحديد تنزيها كان ذلك المنزل او الخبر
او غير تنزيه فان التنزيه عين التحديد لو كره اي اول التحديد العماء الذي اخبره رسول الله صلعم
بان الله كان في عماء ما فوقه هواء وما تحته هواء فكان الحق فيه قبل ان يخلق الخلق فكان
ذلك المقام اول ما ظهر من التعينات لذلك قال اوله ثم ذكر الحق في القران العظيم انه
استوى على العرش فهذا تحديد ايضا ثم ذكر بلسان نبيه ثم ينزل الحق الى سماء الدنيا فهذا
تحديد ثم ذكر انه اي الحق الله في السماء وانه اله في الارض وذكر انه معنا اينما كنا وقد حدد نفسه
حتى وصل تحديده في المبالغة اي الحالة اخبرنا انه اي الحق عيننا ونحن محدودون به
فهو حددنا فما وصف نفسه الا بالحد في قوله كنت سمعه وبصره الخ وقوله ليس كمثله شيء تحديد
ايضا ان اخذنا الكاف زايدة لغير الصفة او لا تكون لافادة اثبات المثل فقد تميز
عن المحدود ومن تميز عن المحدود فهو محدود بكونه ليس عين هذا المحدود والمراد بالمحدود
الاشياء فاذا لم يكن الحق عين الاشياء كان محدودا بهذا الحد فاذا كان الامر كذلك في الكاف

عن التقييد تقييد والمطلق مقيد بالاطلاق لمن فهم الاشياء على ما هي عليها وان جعلنا
الكاف للصفة فقد حددناه وان اخذنا ليس كمثله شيء على نفي المثل على ان الكاف زايدة لغير الصفة
تحققنا بالمفهوم اي اطلعنا بالمعنى المراد من الاية وهو انه عين الاشياء بخلاف ما اذا اخذ الكاف
للصفة فانه وان دل على التحديد لكنه لا يدل على انه عين الاشياء فان مفهوم اثبات الوجود
لغيره مفهوم نفي المثل فيلزم نفي الوجود عن غيره فتبين بهذا الوجه انه عين الاشياء كما كان في الاخبار
الصحيح لذلك اوردهما في اثبات هذا المعنى دون الوجه الاول وتحققنا بالاخبار الصحيح
انه اي الحق عين الاشياء واشار الى فرق الاية والحديث الصحيح في الدلالة على انه عين الاشياء
بقوله في الاية بالمفهوم وفي الحديث بقوله وبالاخبار ولم يقل وبمفهوم الاخبار فان قوله
كنت سمعه وبصره الى اخره في العينية معلوم للعموم بخلاف الاية فانه لا يدل بهذه الدلالة
بل يدل على العينية بالمفهوم الذي يفهم من وجه اللفظ ولا يعلم ذلك الا من كان له
بصيرة من ربه فدلالة الحديث على العينية اتم واعم من دلالة الاية والاشياء محدودة
وان وصل اختلفت حدودها فاذا كان الحق عين الاشياء وكان الاشياء محدودة فهو
اي الحق محدود بحد كل محدود فاذا كان محدودا بحد كل محدود فما يحد شيء الا وهو اي
ذلك الحد حد الحق فاذا كان حد كل شيء حد الحق فهو الساري في مسمى المخلوقات وهي
المسبوقة بالزمان ومسمى المبدعات وهي الغير المسبوقة بالزمان وسريان الحق في الموجودات
هو وجود اسمائه وصفاته فيها بحسب قابلية اعيانهم الثابتة ولو لم يكن الامر كذلك اي
ولم يكن الحق ساريا في الموجودات ما صح الوجود ما كان شيء موجود لانه عين الوجود فهو
على كل شيء حفيظ عن انعدامه بان كان ذلك الشيء على غير صورة الحق بذاته فلا يؤده اي
فلا يثقله حفظ شيء اذ عين الشيء لا يثقل حفظه على ذلك الشيء فاذا كان الحق عين الوجود
وحافظ للاشياء بذاته فحفظه للاشياء كلها حفظ لصورته اذ الاشياء عبارة عن الصورة
الوجودية التي هي صورة الحق اي صفة الحق ان يكون اي ان يوجد الشيء على غير صورته

اي على غير صفة الحق ولا يصح الا هذا اي لا يصح الا ان يكون الشيء على صورة الحق فكان وجود
الشيء على غير صورة الحق محال فهو اي الحق الشاهد من الشاهد والمشهود باعتبار الاحدية
فالعالم صورته اي مظهره وهو روحه اي باطن العالم المدبر له اي للعالم كالروح المدبر للبدن
فهو اي مجموع العالم الانسان الكبير فهو اي الحق الكون اي الوجود كله وهو الواحد الذي قام كوني بكونه
كناية عن العالم اي قام وجود العالم بوجود الحق ولذا اي ولاجل ان الحق هو الواحد القيوم الذي
قام به وجود العالم قلت كم يغتذي بنا من حيث ظهور احكامه فينا واختفاؤه باي وجوده
فوجودي غذاؤه لقيام احكامه وكمالاته بنا هذا ان كان الحق ظاهرا والعبد باطنا وبه اي
وبالحق نحن نحتذي اي نغتذي لقيام وجودي بوجوده هذا ان كان العبد ظاهرا والحق
باطنا فيه منه جزاء ان نظرت بوجه شرط تعوذي متعلق لقوله فيه منه اي نظرت بوجه الوحدة
يكون تعوذي بالحق من الحق فهو يعني قوله اعوذ بالله من الشيطان الرجيم بهذا الوجه اعوذ بالاسم
الهادي من الاسم المضل وكان قول الرسول م اعوذ بك منك ناظرا الى هذا الوجه فالاسماء
كلها قبل وجودها في الخارج مكنونة مستورة في ذات الحق طالبة كلها الخروج الى الاعيان كالنفس
الانساني فيحصل النفس الطالب للخروج يحصل الكرب للانسان فاذا تنفس يزول كربه فجاز
نسبة الكرب الى المتنفس والى النفس قبل الخروج من جوف الانسان فشبهت نسبة الاسماء
الى الحق نسبة نفس الانسان الى الانسان تسهيلا لفهم الطالبين فانما يتنفس الانسان لئلا يلزم
الكرب فلو لم يعط الحق ما طلبته الاسماء منه من ايجاد العالم للزم الكرب المحال على الله فان
كون الشيء على خلاف ما يقتضيه كرب له ومن جملة ما يقتضي ذاته انه يعطي كل ذي حق
حقه وكذلك لو لم يحصل ما طلبته الاسماء من الله من صور العالم لحصل للاسماء من الحق
كرب وهو ظلم منزه عن ذلك علوا كبيرا ولهذا الكرب اي ولئلا يلزم هذا الكرب المحال تنفس
اي اخرج الحق ما في باطنه الى الظاهر بكلمة كن فيكون هو في الظاهر بعد كونه في الباطن فكان
في نفس الامر الا هذا ولا يثبت بنسبة هذا النفس الى ربه من ايدي الاسماء فنسب النفس اي نسب

للحق

للحق نفسه الى الرحمن بلسان نبيه م اني اجد نفس الرحمن من قبل اليمن فكانت الموجودات
حاصلة من نفس الرحمن بل هي عين نفس الرحمن وانما نسب الحق النفس الى الرحمن لانه اي الحق
رحم اي اعطى به اي بالاسم الرحمن ما طلبته النسب الالهية التي هي الاسماء من ايجاد صور
العالم بيان لما التي قلنا هي اي صور العالم الظاهر الحق وانما كان صور العالم ظاهر الحق اذ هو
الظاهر لا غير وهو باطنها اي باطن العالم اذ هو الباطن لا غير وهو الاول اذ كان الله
ولا هي اي وليس صور العالم موجودة معه وهو الاخر اذ كان عينها اي عين صور العالم
عند ظهورها اي عند وجود صور العالم في الخارج فاذا كان الامر كذلك فالاخر عين الظاهر
والباطن عين الاول وهو معنى قوله تعالى هو الاول والاخر والظاهر والباطن وهو بكل شيء
عليم لانه بنفسه عليم وليس العالم سواه من حيث الاحدية وليس علمه بالاشياء الا
عين علمه بذاته وصفاته واسمائه فلما اوجد الحق الصور اي صور العالم وهي الموجودات الخارجية
في النفس اي في نفس الرحماني وهو هيولى العالم كله القابلة لجميع الصور كما ان النفس
الانساني يخرج من الباطن الى الخارج فيوجد في هذا النفس بحسب المخارج صور الحروف
المختلفة وظهر في هذه الصور سلطان اي حكم النسب بكسر النون وفتح السين المعبر عنها اي
عن النسب بالاسماء صح النسب بفتح النون والسين مصدر بمعنى الانتساب الالهي للعالم
اي صح للعالم اي ينتسب الحق فانتسبوا اي العالم اليه تعالى فقال الحق تعالى على لسان نبيه اليوم
وهي القيامة الكبرى اضع نسبكم وارفع نسبي اي اخذ عنكم انسابكم الى انفسكم وارد
انسابكم الى فصح للعالم نسبتين نسبة الى العالم مثله ونسبة الى الحق فاحتجب الناس
بانتسابهم الى العالم عن انتسابهم الى الحق ولا يشاهد ذلك الا من افنى وجوده في وجود
الحق ومن لم يفعل ذلك تاخر مشاهدته الى يوم الانساب بينهم فاذا رد الحق انساب العالم
اليه كان العالم بذاته وجميع صفاته وافعاله عين الحق باعتبار الاحدية الذاتية اين المتقون
الذين اتخذوا الله وقاية لانفسهم باسناد ذواتهم وصفاتهم وافعالهم كلها الى الحق

نكان الحق ظاهرهم اي عين صورهم الظاهرة فتحققوا بقوله تعالى اليوم اضع نسبكم بفنائهم
في الله وبقائهم به وهو افراد الضمير باعتبار المقام اعظم الناس واحقه واقواه عند الجميع اي
عند جميع اهل الله لوصولهم نهاية الامر فكان قوله ان الحق عين الصور الظاهرة صادقا
لشهودهم ان انتساب العالم كله الى الحق وقد يكون المتقي من جعل نفسه وقاية للحق بصورته
اي بسبب كون العبد صورة الحق اي بسبب اسناد العبد صورة الحق الى نفسه وانما كان الحق
صورة المتقي اذ هويته الحق عين قوى العبد كما قال كنت سمعه وبصره فسمي العبد اي حين كون
المتقي من جعل نفسه وقاية للحق وقاية لمسمى الحق فاثبت هذا المتقي الفعل لنفسه وقاية له
في المذام اذ حين يكون العبد صورة الحق واما المتقون الذين اتخذوا الله وقاية فهم مسمى
الحق وقاية لمسمى العبد فهي اسناد العبد جميع احواله الى الحق على الشهود متعلق بقوله
وقاية لمسمى الحق اي هذه الوقاية سواء كانت للحق او وقاية للعبد كانت على الشهود لا على التقليد
حتى يتميز العالم من غير العالم في مقام التقوى بسبب المشاهدة فمن جعل نفسه وقاية
للحق من غير الشهود فليس بعالم بمقام التقوى ولم يكن من المتقين وكذلك من اتخذ الله
وقاية بلا مشاهدة ليس من اهل العلم ولا من اهل التقوى فالعالم من كان علمه بالمشاهدة
فمن لم يكن علمه بالمشاهدة والذوق فليس بعالم فميز لك تعالى بين العالم وغير العالم بقوله قل
هل يستوي الذين يعلمون الحق بالشهود والذين لا يعلمون بدونه فنفى الحق العلم عمن لا يعلمون
بالمشاهدة ويدل على ذلك قوله تعالى انما يتذكر اي ما يعلم الحق الا اولوا الالباب فمن لم يكن
من اولوا الالباب لم يكن عالما فاورد هذه الاية دليلا على ان المراد من قوله تعالى قل هل يستوي
الذين يعلمون هم العالمون بالمشاهدة وهم اي اولوا الالباب الناظرون في لب الشيء
الذي هو المطلوب من الشيء ولب الشيء وهو جهة حقيقة فمن نظر في هذه الجهة يشاهد
الحق فيها فهو العالم فما سبق اي فما تقدم في حديث العلم بالله مقصر وهو الذي يطلب تحصيل
العلم بنظر العقل وهو المسمى باهل النظر مجددا وهو اهل التصفية والمجاهدة والذين جاهدوا

فينا

فينا لنهدينهم سبلنا فهم يطلعون لب الشيء ويطلعونه على ما هو عليه فلا مذام من
حيث اللب فالمتقون هم الذين اتخذوا الله وقاية من حيث اللب لا من حيث الصورة
فان صورة الاشياء كلها حدوث والحدوث كله مذام في حق الحق لا ينسب الى الله تعالى عند اهل
الله وكذلك كل ما ينسب الى كسب العبد لا ينسب من هذا الوجه الى الحق ولما بين الفرق بين
المقصر والمجد في العالم اراد ان يبين الفرق بينهما في العمل بقوله كذلك لا عامل اجير
وهو الذي يعمل للنجاة من النار عن الجحيم والدخول في الجنة غدا وهو الذي يلازم بابه بمقتضى
اوامره من غير طلب الاجر من عبادته فكم بينهما فالمراد ان اهل الظاهر لا يصل الى درجة
اهل الله لا في العلم ولا في العمل فقد علمت مما ذكر ان الحق قد يكون وقاية للعبد والعبد
قد يكون وقاية للحق واذا كان الحق وقاية للعبد بوجه اي من حيث كون الحق ظاهر العبد هذا
ناظر الى قوله ان المتقون والعبد وقاية للحق بوجه اي من حيث كون العبد ظاهر الحق
فقد حصل في تلك المسئلة خمسة اوجه كلها صحيحة لكنها يتفضل بعضها على بعض فشرع
في تفصيلها بجزاء الشرط وهو قوله فقل في الكون اي في حق الكون ما شئت قلت هو اي
الكون الخلق باعتباره وقاية الكون للحق وان شئت قلت هو اي الكون الحق باعتبار
وقاية الحق للكون وان شئت قلت هو الحق الخلق بالجمع بينهما وان شئت قلت لا حق
اي الكون لا حق من كل وجه ولا خلق من كل وجه فيصدق سلب ايجاب الكلي فلا يصدق
اصلا في الكون ايجاب الكلي لا في الحقية ولا في الخلقية وان شئت قلت بالحيرة في ذلك
اي في حق الكون فمن قال بالحيرة لم يصدر منه حكم في حق الكون فاذا قلت بهذه
المقامات فقد بانت اي ظهرت المطالب بتعيينك المراتب وكذلك تحديد الحق
ولولا التحديد اي ولو لم يقع التحديد في نفس الامر ما اخبرت الرسل بتحول الحق في الصور
وهو ما جاء في الخبر الصحيح ان الله يتجلى للخلق يوم القيمة في صورة منكرة فيقول انا
ربكم الاعلى فيقولون نعوذ بالله منك فيتجلى في صورة عقايدهم فيسجدون له

ان شئت قلت هم

ولا وصفته اى لا وصف الرسل الحق بخلع الصور عن نفسه اى لم يقولوا ان الله يتجلى
يوم القيمة خاليا عن الصور بل قالوا ان الله يتجلى فى الصور والصور كلها محدودة فالحق
المتجلى فى المحدود محدود فكان الحق هو الظاهر فى كل صورة ثم فلا تنظر العين فى الحقيقة الا اليه
لكنه لا يعلمه من احتجب بالصور ولا يقع الحكم الا عليه باعتبار الاحدية فنحن له عبيد وهو ربنا
وبه اى وجودنا وقيامنا بالحق وقلوبنا فى يديه يقلبنا كيف يشاء وهو اشارة الى الحديث
قلب المؤمن بين اصبعين من اصابع الرحمن يقلبها كيف يشاء وفى كل حال من احوال الحسنة
او السيئة فانا حاضرون لديه فهو معنى ايما كنا لهذا اى لاجل ظهور الحق فى كل صورة ينكر ويعرف
ويثنى ويوصف على حسب مراتب الناس فاذا لم تنظر العين الا اليه صار النظر مختلفة فى رؤية
الحق بان كان بعضه فوق بعض فمن راى الحق منه اى من الحق فيه اى فى الحق بعينه اى بعين الحق
فذلك العارف لكون الناظر والنظر والمنظور منه والمنظور فيه والمنظور اليه كلها حق فى نظره
ومن راى الحق منه اى من الحق فيه اى فى الحق بعين نفسه فذلك غير العارف لعدم علمه ان الحق
لا يرى بعين غيره ومن لم ير الحق منه اى من الحق ولا فيه اى لا فى الحق وانتظر ان يراه بعين
نفسه فذلك الجاهل لعدم رؤيته بالحق اصلا بخلاف غير العارف فانه عارف من حيث
انه يرى الحق من الحق فى الحق وغير عارف من حيث انه يرى بعين نفسه لا بعين الحق فظهر فى هذا
المقام ثلث مراتب عارف وغير عارف وجاهل لذلك قال وبالجملة فلا بد لكل شخص
من عقيدة فى ربه اى فى حق ربه يرجع ذلك الشخص بها اى مع تلك العقيدة اليه اى الى ربه
ويطلبه اى ويطلب ذلك الشخص ربه فيها اى فى تلك العقيدة فاذا تجلى له الحق يوم القيمة فيها
اى فى صورة عقيدته عرفه واقر به وان تجلى له فى غيرها اى فى صورة غير صورة عقيدته
انكره وتعوذ منه واساء الادب عليه اى على الحق فى نفس الامر وهو عند نفسه يعتقد انه قد تأدب
معه فاذا كان الامر فى حق المحجوب كذلك فلا يعتقد معتقد محجوب الها الا بما جعل اى
تصور المعتقد ذلك الاله فى نفسه اى فى ذهنه فاعتقد كون الحق على تلك الصورة ونفاه

عما

عما عداها ثم فالاله حاصلة فى الاعتقادات بالجعل اى بسبب جعل المعتقد فما راوا الحق
يوم القيمة فما اى فليس راوا اى المعتقدون الا عين نفوسهم وراوا ما اى الذى جعلوا
فيها اى فى انفسهم فلا يروا الحق فانظر مراتب الناس فى العلم بالله قوله هو راجع الى الذات
ادرج باعتبار العلم بالله عين مراتبهم فى الرؤية يوم القيمة هذا هو حال المعتقدين الذين
حصروا الحق فى صور اعتقاداتهم وقد حذر السالكين عن ذلك مع بيان مقام اهل
الشهود بقوله وقد اعلمتك بالسبب الموجب فهو حصر الحق فى صورة الاعتقاد لذلك
اى لتجلى الحق يوم القيمة فما يتجلى الحق لاحد يوم القيمة الا على حسب اعتقاده فى الدنيا
فى العلم بالله بتقييد او اطلاق فاياك ان تتقيد فى الدنيا بعقد اى باعتقاد مخصوص وتكفر
الحق بما سواه اى بما سوى ذلك الاعتقاد حتى لا تكفر يوم القيمة اذا تجلى لك فى غير ذلك
الاعتقاد فيفوتك خير كثير اى علم كثير نافع فى الدنيا ودرجة عالية فى العقبى بل يفوتك
العلم بالامر على ما هو عليه اذ الحق لا ينحصر فى عقد دون عقد فكن فى نفسك هيولى لصور
المعتقدات بفتح القاف كلها فان الاله تبارك وتعالى اوسع واعظم من ان يحصره عقد دون
عقد فانه يقول فاينما تولوا فثم وجه الله وما ذكر اينا من اين الا وذكر ان ثمة اى فى الاين
المذكور وجه لله ووجه الشيء حقيقته فنبه الحق بهذا القول وهو قوله اينما تولوا فثم وجه الله
قلوب العارفين لئلا تشغلهم العوارض فى الحيوة الدنيا عن استحضار الحق بمثل هذا الاستحضار
وهو كون وجه الحق فى كل اينية فلا تغفل قلوب العارفين عن الحق فى كل حال فهذا التنبيه غاية
من لطفه بهم حتى يكونوا مع مشاهدة الحق فى جميع الاحوال التى تعرض عليهم فى الحيوة الدنيا
فلا يقبضوا مع غفلة فانه لا يدرى العبد فى اى نفس يقبض فقد يقبض فى وقت غفلة
فيستحق العبد من لده فلا يستوى مع من قبض على حضور فانه يستحق القربة والكرامة
ثمرات العبد الكامل مع علمه بهذا اى بكون الحق فى كل جهة يلزم اى يجب عليه انقياد الامر
الحق فى الصورة الظاهرة والحال المقيدة له اى للعبد الكامل وهى الصلوة الى التوجه فاعل يلزم

اى ملتبسا بالصلوة الى شطر المسجد الحرام ويعتقد ان الله فى قبلته حال صلوته وهى الى القبلة
بعض مراتب وجه الحق من اين ما تولوا فثمة وجه الله فشطر المسجد الحرام منها اى بعض من تلك
المراتب ففيه اى فى المسجد الحرام كان وجه الله ولكن لا تقل هو اى الحق هنا اى فى المسجد الحرام
فقط بل قف عند ما ادركت اى عند ادراكك الحق والزم الادب فى الاستقبال الى شطر المسجد
الحرام والزم الادب فى عدم حصر الوجه فى تلك الاينية الخاصة بل هى اى بل الاينية الخاصة
من جملة اينيات ما اى الذى تولى اليها اى الى تلك الاينيات فقد بان اى فقد ظهر لك
عن الله اى فقد عرفت بما اخبر الحق عن نفسه انه اى الحق كان فى اينية كل وجه ما
اى وليس فى عقل كل واحد من افراد الانسان فى حق الحق من الاينيات الا الاعتقادات
فالكل اى فكل واحد من صاحب الاعتقاد مصيب فى اعتقاده الحق فى نفس الامر سواء طابق
ذلك الاعتقاد بالشرع او لم يطابق لكنه اذا لم يطابق بالشرع لا ينفع وكل مصيب ما جور
بحسب اعتقاده فكان اجر من اعتقد الحق على ما يخالف الشرع من الكفار اللذة
الروحانية بمشاهدة ربه مخلدا فى النار وكل ماجور سعيد وكل سعيد مرضى عند ربه
قد علمت معنى السعادة والرضاء فى فص اسمعيل عم وان شقى اى وان عذب ذلك
السعيد بالعذاب الخالص زمانا طويلا فى الدار الاخرة فكان المؤمنون سعداء خالصين
من الشقاء لذلك ادخلوا فى الجنة والكفار سعداء ممتزجين من الشقاء لذلك ابقوا
فى النار وكذلك فى الرضاء فقد مرض وتالم اهل العناية مع علمنا انهم سعداء اهل
حق قوله فى الحيوة الدنيا متعلق بتالم من عباد الله من تدركهم الالام فى الحيوة الاخرى
فى دار تسمى جهنم فكما لا ينافى الالم السعادة فى الحيوة الدنيا كذلك لا ينافى فى الحيوة الاخرى
فكما ان اهل الحق اذا تالم فى الحيوة الدنيا فهم على لذة فى ذلك الالم بمشاهدة ربهم فلا تحجبهم
الالم عن ربهم فان الالم اين من الاينيات والاين لا يشغل العارفين عن استحضار الحق
وكذلك اهل النار فى الحيوة الاخروية وان كانوا اينا لمون فهم على لذة روحانية
بمشاهدة

بمشاهدة ربهم لانهم عارفون فيها فلا يحتجبون بالالم عن الحق فلا ينافى الالم رحمتهم وقد اورد
دليلا عن ذلك كلام اهل الحق بقوله ومع هذا لا يقطع احد من اهل العلم الذين كشف الامر
على ما هو عليه انه لا يكون لهم فى تلك الدار نعيم خاص بهم اما بفقد الم كانوا يجدونه فارتفع عنهم
فيكون نعيمهم راحتهم عن وجدان ذلك الالم او يكون نعيم مستقل زايد على فقد الالم مناسب
لحالهم كنعيم اهل الجنان فى الجنان قوله والله اعلم يدل على توقف المصنف فى هذه المسئلة
اقول ان لهذا الكلام معنى وتحقيقا اما مبناه وهو ان رحمة الله متنوعة بلا شك رحمة
خالصة من شوب الالم كما فى الجنة ورحمة ممتزجة بالالم كما فى الانبياء فان منهم من تدركهم الالم
فى الدنيا وهم فى لذة وراحة فى ذلك الالم بل الالم عين الراحة فى حقهم فهم يحسون الالم مع
حسهم الالم اذ لا ينفك نعم الله منهم فى اى حال كانوا ولا ينبغى لاحد ان ينكر اجتماع الالم واللذة
فى طبعهم الشريفة فلما سبقت رحمته غضبه لا يكون العذاب ابدا الا ممتزجا اذ رحمة الله بالنسبة
اليه عامة فى حق كل شئ والعذاب قد عرض باستحقاق عين الممكن بالمخالفة او بحكمة اخرى
فيلزم الامتزاج من ذلك فلا ينافى الالم ظهور اثر الرحمة وهو وجدان الرحمة فى بعض الزمان
هذا وهو مبنى الكلام واما تحقيقه وهو ان قوله ورحمتى وسعت كل شئ عام فى حق كل شئ
وكذلك سبقت رحمتى غضبى عام والنصوص الواردة فى حق الكفار كلها بحسب اجتماعها وانفرادها
لا تدل قطعية الاعلى حرمانهم ابدا عن رحمة خالصة وهى نعيم الجنان يعنى لا يخرجون من النار
ابدا ولا يدخلون الجنة واما دلالة النصوص على انهم لا يخلوا عن العذاب ابدا على معنى لا يرتفع
العذاب اصلا لا ينافى كلامهم فان قولهم يجوز ان يكون لهم فى دار جهنم بعد التعذيب
الى ما شاء الله نعيم مباين لنعيم الجنان هو بعينه نعيم ممتزج بالعذاب لان النعيم الخالص
فى الدار الاخرة عندهم مختص بنعيم الجنان لا يوجد فى غيره فلا يخلوا عن العذاب اصلا على ذلك
التقدير غاية يحسون الراحة ويجدون اللذة بعد المدة المديدة ويجمعون اللذة والالم
لظهور الرحمة التى سبقت فى حقهم بقدر نصيبهم فيحسونها فى الالم لكسب الاستعداد الى وجدان

الحسن فان العذاب متنوع فجاز ان يجتمع نوع من العذاب بنوع من الرحمة فلا تنقطع النصوص
الواردة فى حقهم الرحمة بكليتها بالنظر الى نفسها من غير اقتران بالاجماع فظهر ان كلامهم ادل
على بقاء العذاب للكفار من النصوص والاجماع لانهم لما قسموا الرحمة الى الخالصة عن الالم
والممتزجة مع الالم وحصروا الخالصة فى الدار الاخرة الى نعيم الجنان تعين ما اثبتوا لهم
من الراحة على الاحتمال ومجرد الجواز لا على تحقيق الوقوع لا يكون ابدا الا رحمة ممتزجة بالالم
فلا يخلوا عن العذاب قطعا ولا يخفف عنهم العذاب بتقليل اسبابه اذ مال التخفيف الى رفع
العذاب وذا يناف الرحمة الممتزجة لهم ولا هم ينظرون بنظر الرحمة فان هذه الرحمة ليست
بنظر الرحمة فى حقهم بل هى سبقت فى حقهم مركوزة فى جبلتهم ومكنونة فى بطونهم ظهرت
فى وقتها الوجود شرايط ظهورها وهى من مقتضيات طبعهم تحصل لهم لا تحصل بنظر الله لهم
لذلك لا يرتفع بظهورها العذاب ولو كان تلك الرحمة بنظر الله تعالى لارتفع عذابهم فلا
تخصص بالنصوص الواردة فى تأبيد العذاب فى حق الكفار قوله وسعت رحمتى كل شىء فيبقى
على عمومه بحسب نصيب كل شىء منها ولا تسقط بها عموم الرحمة فى حق الكفار الا فى نوع واحد
من انواعه وهو نعيم الجنان فرحمة الله تعالى تعم الاشياء كلها بالنص الالهى حتى العذاب اذ العذاب
وجود والوجود من رحمة الله تعالى بل الحق ايضا بمعنى ايصال الرحمة فهاكان رحيما فيشمل كل شى
والله على كل شىء قدير بكل شىء والله بكل شىء عليم ورحمة الله تعالى واسعة ونور من الله يصل
الى العباد على حسب استحقاقهم ولا يطفى نور الله شى فى حق شىء والله متم نوره بل نقول
ان الله قد يتجلى فى الجنة لقلوب عباده من اهل الله بعظمة جلاله وكبريائه فيشاهدون
قدرة الله تعالى على اهلاكهم واهلاك الجنة لامكان الهلاك فى نفسه وان كان وعد الله حقا
وهو النصوص الواردة فى عدم هلاكهم وهلاك الجنة لكن لا ينافى ما قلناه كالمبشرة من الصحابة
رضوان الله تعالى عليهم اجمعين يزيد خوفهم من الله بعد البشارة بالجنة بالنص الالهى فحالهم
هذه ناشية من كمال يقينهم بالنص فى حقهم فيقعون فى خشية الله تعالى بسبب هذا العلم انما

يخشى الله

يخشى الله من عباده العلماء والخشية توجب الخوف والخوف نوع من الالم مع كونهم فى الراحة
الكلية فيجمعون الالم المعنوى الجزئى والراحة الصورية الكلية فى دار النعيم والنصوص
لا تقطع فى حقهم الا الالم الصورى لا الالم المعنوى قال الشيخ فى كلمة عزيرية العلم بسر القدر
يعطى الراحة الكلية للعالم به ويعطى العذاب الاليم ايضا للعالم به فهو يعطى النقيضين ثم كلامه
وقد ظهر سر القدر فى اليوم الاخر لكل احد فيعطى النقيضين فى ذلك اليوم ايضا والانسان
لكونه مظهر الاسماء الالهية المتقابلة لا يزال جامعا للنقيضين الالم والراحة بحسب المقام
وبحسب الظهور والبطون فالم اهل الجنة فى غاية الخفاء والبطون بظهور الراحة الكلية كما ان راحة
اهل النار فى غاية الخفاء والبطون بظهور العذاب الاليم فلا يصح فى التحقيق سلب الالم والنعم
عن الانسان من كل الوجوه لعموم الجمعية فى نشاته الدنياوية والاخروية والمقصود اثبات
عدم انقطاع اثر الاسماء المتقابلة واحكامها عن وجود الانسان وقد بان عن بعض
العلماء فى ذلك بقوله تعالى كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها وما علم ان كلما
لعموم الفعل لا لدوام بثبوته فما ثبت قطع الرحمة بالكلية فى حقهم الا بالاجماع والله
نص فى ذلك الا انهم لما دل النصوص على حرمانهم ابدا عن الرحمة العظمى وجليل القدر
عند الله والنعمة العظمى والنافعة الكبرى وهى نعيم الجنان فلا رحمة عندهم فى الدار الاخرة
اصلا غير ذلك وكل ما عدا ذلك عذاب محض غير الاعراف وما جاز عند اهل الفناء من الرحمة
بالممتزجة بالعذاب ليس بشىء من الرحمة عندهم على انه من اى شىء عرفتم ان الاجماع
وقع على نفى ما جاز عند اهل الله لا بد من البيان فجاز وقوع الاجماع على ما دل عليه
النصوص بدون سلب كلى غايته انهم لم يتعرضوا جوازه ولا عدم جوازه فجاز ان يدخل
تحت الاجماع وان لا يدخل بل التفويض والتوقف فى ذلك اولى وانسب من اهل الفناء
الى الاجماع لان حكمهم على حسب علمهم ولا يتعلق علمهم بما فى العذاب بدون نص حتى تعلق
حكمهم بالنفى او الاثبات الى ما فى لب العذاب اذ كل نص عندهم لا يدل الا على بقاء

ظاهر العذاب ولا يلزم منه الدلالة على ما في العذاب فلا حكم لهم في باطن العذاب اصلا
بحسب النصوص وان قلتم اجمعوا على ذلك برائهم او بالنص هات البيان على ذلك من النقل
او العقل ولا يتوهم ان هذا المعنى تكلم منهم من عند انفسهم بل اخذوا الرحمة عن بعض النصوص
وهو قوله سبقت رحمتي غضبي ووسعت رحمتي كل شيء وغير ذلك من النصوص الدالة على شمول
الرحمة واخذوا عن بعض النصوص بقاء العذاب عليهم فجوزوا رحمة الممتزجة من العذاب
ابقاء لحكم النصوص الاية لحكم لكنه من غير ضرورة ولا ضرورة ههنا وعاملا بقوله تعالى اعطى كل
ذي حق حقه فنهاية علم العلماء بالله في مثل ذلك التوقف وتفويض الامر كما توقف الشيخ صاحب الكتاب
في حق فرعون وفوض الى الله وقال ثم انا نقول بعد ذلك والامر فيه الى الله لما استقر في نفوس
عامة الخلق الى شقاوته فرعى الشيخ جانب الاجماع لان الاجماع كما كان حجة عند اهل الظاهر
كذلك حجة لاهل الله سواء كان بالنص او بدونه فاذا عرفت هذا فاعلم ان اهل الله الذين
انكشف لهم اسرار النصوص الالهية في مثل هذه المسائل اذا نظروا الى النصوص ينبسطون
ويرجون رحمة الله واذا نظروا الى الاجماع خافوا عقاب الله هكذا حالهم الى اخر عمرهم فحالهم
هذا يعطي الحيرة والتوقف وتفويض الامر الى الله وهو مقام الاعراف وعلى الاعراف رجال
هم ثابتون في هذا المقام الاعلى والاشرف فكان شوقهم بين هذه النصوص والاجماع
وهو عين ما ذهب اليه جميع ملل الاسلامية من ان المؤمن بين الخوف والرجاء فلا يكذبون النصوص
ولا الاجماع بل يصدقون ويجمعون بينهما كيف فان قوله اي قول الشيخ لا يعطي ان يكون لهم
نعيم مباين لا يدل الا على احتمال الوقوع لا على تحقق الوقوع والرجاء يتحقق بمجرد احتمال
وقوع الوعد فليس في كلامه في هذه المسئلة دلالة على تحقق وقوع الرحمة ولو ممتزجة
بل على جواز الوقوع فكما ان المؤمن في حالة الرجاء لا يكذب النصوص الواردة في الوعيد
وفي حالة الخوف لا يكذب النصوص الواردة في الوعد فكذلك اهل الله فما مسئلتنا
هذه الا وهي عين ذلك ولا تحمل عليه ما لا يحتمل عبارته بل كل ما نقوله من مدلولات كلامه

ومقصوده

ومقصوده وليس مقصوده من ايراد هذه المسئلة الا لتحقيق دلالة النصوص في هذا الباب
فان اكثر الناس لا يعلمون مثل ما علمه فما ثبت قطع الرحمة عنه بالكلية الا بالاجماع واما
النصوص فلا تدل الا على قطع نوع من الرحمة وهو نعيم الجنان فقد رفع الحجاب بذلك التحقيق
عن وجوه المعاني لاهل الانصاف وهذا التطبيق والتوجيه على مراده مما لا يهتدي به
احد من قبلي ولله الهادي الى صراط مستقيم وما ذلك الكتاب الا كرامة منه لذلك
رد البعض وقبل البعض وذلك من خصايص المعجزة والكرامة شعبة منها الا ان منهم
من رده لغير اهله واجازه الى اهله فله وجه ظاهر مطابق للواقع ومنهم من رده وبالغ
في رده بالابطال والاحراق فله وجه صحيح ايضا فان الفتوى لا يكون عن جهل لانه هو الحكم
على ما ينتهي اليه علم المفتي من الحق والباطل فان الحكم في حق الشيء بالحق والباطل تابع بعلم
المفتي لا على ما كان عليه نفس ذلك الشيء في الواقع فلا يكلف الا بالجهد على قدر طاقته البشرية
بحيث لا يكون مقصرا في جهده في حكم شيء كالمصلي للتحري نحو القبلة ولا يكلف بالاطلاع
على حقيقة الامر فان ذلك ليس في وسع كل احد فكان كل منا مأمورا بعمل ما يجب
عليه من حفظ الشريعة المطهرة ولا يتعلق به لسان الذم شرعا وحقيقة بل هذا عند اهل
الله بل عند صاحب الكتاب اكمل الناس في مقام الشرع لظهور رعاية الشرع بكماله منه
فكان الاحراق في حق الكتاب وان كان ظلما اولى من ان لا يطلع ويعمل به فاستحق
بذلك عند اهل التحقيق لسان المدح فلا ينبغي للسالكين ان يظنوا السوء بالعلماء
في مثل ذلك فان ظهور هذه الافعال منهم لا يكون الا عن كمالاتهم في مرتبتهم
اقتضت صدور ذلك لا عن نقصهم فمن ظن السوء منا فليس ذلك الا عن جهله
وقصوره في طريق التصوف ايها المحب اسمع من لسان الفقير فايدة جديدة جليلة
وهي انه لما قال الله تعالى للملائكة اني جاعل في الارض خليفة وقالوا اتجعل فيها من يفسد
فيها ويسفك الدماء انضمت هذه المنازعة الى علة ادم فاثرت في وجوده فكان ادم

حاملا لها فخرجت من ذريته ثلثة طوايف خليفة عن الحق والملائكة معا وهم الانبياء
والمرسلون وخليفة عن الحق وهم اولياء الله تعالى ومن كان في طريقهم وخليفة عن الملائكة
فمقام الاولياء العفو والستر والنظر الى جهة الكمال كما فعل الحق بادم ولا ينظرون الى جهة القصور
بل كل شيء تام بنظرهم لعلمهم بان الله تم قبل ادم ولو وجد ولم يرد قول الملائكة في حقه
مع علمه بعصيان آدم ولم ينظر الى قصورهم بل نظر الى جهة كمالهم وقبل من كل عيب ثم اوجدهم
وقال الله في جوابهم اني اعلم ما لا تعلمون يعني ان ما قلتم في حقه صدق لكنه اني اعلم
منه غير ذلك من الكمال ولو علمتم ما اعلم لم تنازعني فلما علم الملائكة ما علم الله بتعليم الاسماء
ارتفع نزاعهم فقالوا لا علم لنا الا ما علمتنا فهذا هو مقام اهل الله خلافة عن الحق
واما خليفة الملائكة فهم علماء الشريعة وائمة الدين فان مراد الملائكة بقولها اتجعل فيها
تقديس الحق وتنزيهه عما لا يليق بجناب عزته من الافساد وسفك الدماء وغير ذلك
من المناهي الشرعية لذلك قالوا ونحن نسبح بك ونقدس لك يعني لا يليق بحضرتك
الا التسبيح والتقديس فاقامهم الله في مقام التقديس مقام الملائكة فسبحوا وقدسوا
الحق بحسب علمهم عن كل ما لا يليق به تسبيحهم وتقديسهم وان لم يعلموا مرتبتهم فاذا علموا
ما علم اهل الله ارتفع نزاعهم لعلمهم علما وراء علمهم الذي انكروه قبل ذلك لحصرهم
العلم على علمهم فما كان نزاعهم في التحقيق الا طلب العلم عن اهله وان كانوا لا يشعرون
بذلك فالنزاع ينشاء من عدم علمهم بحقيقة الامر فاذا علموا اسلموا كالملائكة عند
علمهم من آدم بما علم الله منه كما ان الملائكة ليس مرادهم المنازعة مع الحق بل طلب العلم
بحكمة الخلافة مع التقديس جناب الحق فاذا كان العلماء خليفة الملائكة وجب تعظيمهم كالملائكة
بل هم احق بالتعظيم من الملائكة فهم البشر الملك والملك ملك وحده فانهم حجة واضحة
الله في الارض عامة الحكم لجميع الناس وليس كذلك اهل الحق فانهم حجة مخصوصة لطائفة
مخصوصة وكم بينهما الا فتعظموها على اي حال كانوا من الاقرار والانكار فان انكارهم

بعض

بعض افعال الفقراء واقوالهم واحوالهم عين تنزيههم الحق وتقديسهم عما لا يليق به اقتضت
غيرة الحق بحسب مقامهم صدوره منهم فتعظيمهم تعظيم الحق والملائكة وتعظيم الانبياء فانهم
كانبياء بني اسرائيل وورثة الانبياء فهم حملوا على ظهورهم ما لا يحمله السموات والارض
وما قدر احد حق قدرهم الا من علمه الله من لدنه علما فلا يصح المعارضة والمنازعة معهم
في شيء فالواجب علينا فيما اشكل علينا من كلام اهل الفناء التطبيق الشرعي فان علم اهل الله المسمى
بالعلم الباطن من مدلولات ما دل على العلم المسمى بالعلم الظاهر والاول عين الثاني
بالذات فهو مستفاد من وجوه الشرع لكن لا يفهمه كل احد بل يفهم من نور عقله بالنور
الالهي فمن ذهب الى انه مغاير بالذات لا يمكن التطبيق الشرعي بحيث يسلم ويقبل عند
الشرع بحسب القبول فقد اخطاء **فص حكمة فتوحية** اي خلاصة علوم المنسوبة الى الفتوح
مودعة **في كلمة صالحية** اي في روح هذا النبي ثم الفتح حصول شيء عن الشيء الذي لم يتوقع
حصوله عن ذلك الشيء كناقة صالح لم يتوقع خروج الناقة من الجبل فقد انفتح فخرجت
منه الناقة معجزة له م ولكون صالح م مظهر اسم الفتاح انفتح له الجبل وخرجت منه الناقة
اورد الحكمة الفتوحية في كلمته وبين الفتوحية الغيبية فيها فقال من الايات خبر آيات
الركائب مبتداء واضافة الايات الى الركائب اضافة عام الى الخاص من وجه الركائب
جمع ركيبة اي ومن جملة المعجزات الدالة على صدق الانبياء معجزات الركائب كالبراق
لمحمد م والناقة لصالح م فكل آيات ليست بركائب ولا كل الركائب ليست بايات وان كان
المراد بالركائب هنا نفس الايات وهي البراق والناقة لكنه صح الاضافة من حيث
مغايرتهما بحسب المفهوم بالعموم والخصوص من وجه وذلك اي كون الركائب من الايات
لاختلاف في المذاهب اي بان كان بعضها ذاهبا الى الحق وبعضها الى براري عالم الظلمات
والركائب قابلة للذهاب الى كل منها موصولة للركائب الى مقصوده من حق او غيره
وهي جمع مذهب وهو الطريق فكما ان مراكب الصورية يركب البعض عليها ويقطع بها المنازل

للوصول الى مراداته النفسانية مما لا يرضى الله عنه والبعض الاخر للوصول الى امر الله كذلك
الركايب الحقيقية وهي صورة النفوس الحيوانية التي هي مراكب النفوس الناطقة فان بعض
النفوس يركب عليها لتحصيل الكمالات الالهية ويستخدمها في طريق الحق بامر الحق
وارادته لا بارادة انفسهم فيحصل لهم العلم من عند الله ويعلم به الاشياء على ما هي عليه
والبعض الاخر يستعملها بارادة انفسهم على مقتضى عقولهم ويستخدمها في ترتيب
المقدمات المعلومة للوصول الى المجهولات وبين هذين الطائفتين بقوله فمنهم اي
واذا كان المذاهب مختلفة فمن عباد الله قايمون بها اي اقاموا مراكبها وهي صورة النفوس
الحيوانية في طريق الحق وطاعته بحق اي بامر حق لا بانفسهم ومنهم قاطعون بها اي بتلك
المراكب السباسب اي صحاري عالم الاجسام التي تاهوا فيها ولم يخرجوا عنها فاما القايمون
فاهل عين وشهود وهم الواصلون حقيقة العلم والمخلصون عن ظلمات الجهل وهم
اهل الكشف واليقين واما القاطعون هم الجناب اي العبد البعداء عن موقف الحق وان
استدلوا بنظرهم الفكري من الاثر الى المؤثر لكنهم محجوبون عن حقيقة العلم واهل النظر
والاستدلال لا حذف الفاء من فهم لضرورة الشعر وكل منهم اي وكل واحد من القايمين
والقاطعين ياتيه منه اي من الحق فتوح غيوبه اي غيوب الحق من كل جانب اي من جانب
ربهم الخاص فيكون لكل واحد منهم جانب خاص ياتيه غيوبه من الحق من جانبه لا من جانب
آخر فكان كل في فوزه من كل جانب ينصرف الى روحاني وجسماني ولما كانت الفتوح
حاصلة من مفاتيح الغيب التي هي سبب الايجاد وكان وجود العالم من الفتوح الغيبية
شرع في بيان الامر الايجادي وكيفيته بقوله اعلم ولما كان هذه المسئلة من المسائل
الغامضة طلب من الله للسالكين التوفيق فقال وفقك الله ان الامر الايجادي
مبني في نفسه على الفردية ولها خبر التثليث مبتداء قدم الخبر لاختصاص التثليث
بالفردية فهي اي الفردية حاصلة من الثلثة فصاعدا كالخمسة والسبعة وغيرهما فالثلثة

اول

اول الافراد وعن هذه الحضرة الالهية اي الحضرة الفردية الاولية وهي الفردية الثلثة
التي سنذكرها تفصيلا وجد العالم فقال تعالى اي فالدليل على ان وجود العالم عن الحضرة
الفردية الالهية قوله تعالى انما قولنا اي امرنا لشيء اذا اردناه اي اذا اردنا وجوده في الخارج
ان نقول له اي ان نخاطبه بقولنا كن فيكون ذلك الشيء بلا مهلة وتراخ عن قولنا
كن فهذه فردية ثلثة ذات وذات ارادة وقول فلولا هذه الذات وهي ذات الحق وارادته
اي وارادة الذات وهي اي الارادة نسبة التوجه اي توجه الذات بالتخصيص لتكوين امر
ما ثم لولا قوله الحق عند هذا التوجه كن لذلك الشيء ما كان ذلك الشيء اي لو لم يكن
هذه الثلثة لم يكن ذلك الشيء ولما بين الفردية التي من جهة العلة شرع في بيان الفردية
التي من جهة المعلول فقال ثم ظهرت الفردية الثلاثية ايضا في ذلك الشيء الكاين وبها
اي وبسبب الفردية الظاهرة من جهته اي من جهة ذلك الشيء صح تكوينه اي صح ان يجعل
ذلك الشيء نفسه مكونا وصح اتصافه اي اتصاف ذلك الشيء المامور بقول كن بالوجود
وهو اي فردية الشيء ذكر الضمير باعتبار الشيء شيئيته وسماعه وامتثاله امر مكونه
بالايجاد فقابل ثلثة من طرف المعلول بثلثة التي من طرف العلة ذاته اي ذات ذلك الشيء
الثابتة في حال عدمها في موازنة اي في مقابلة ذات موجدها وسماعه في موازنة ارادة
موجده وقبوله بالامتثال لما امره موجده به من التكوين بيان لما في موازنة قوله كن
فكان هو اي فوجد ذلك الشيء بما بين الفرديتين الثلاثيتين فنسب الحق التكوين اليه
اي الى الشيء الممكن في قوله كن فيكون فلولا انه في قوته التكوين من نفسه اي فلو لم يكن
التكوين حاصلا بالفيض الاقدس في قوة نفس ذلك الشيء عند هذا القول وهو قوله كن
ما تكون ويوجد ذلك الشيء عند سماع ذلك القول من الله تعالى فاذا كان الامر كذلك
فما اوجد هذا الشيء بعد ان لم يكن عند الامر بالتكوين الا نفسه فلا ينسب الايجاد الا
الى نفس ذلك الشيء نعم ينسب الى الحق كونه امرا بالتكوين فكان اسناد الايجاد في الحق

مجازا وفي العبد حقيقة فاثبت الحق تعالى ان التكوين للشيء نفسه بجعل نفسه تاكيد للشيء
لا للحق والذي للحق فيه اي في التكوين امره اي امر الحق للشيء بكن خاصة وكذا اي وكاخباره
عن نفسه في قوله تعالى انما قولنا الى اخبر عن نفسه في قوله انما امرنا للشيء اذا اردناه ان
نقول له كن فيكون فنسب التكوين بالنص الالهي لنفس الشيء اي الى نفس الشيء عن امر الله متعلق
بنسب فالحق امر بالتكوين والعبد فاعل به وهو الصادق في قوله وهذا اي كون التكوين صفة
لنفس الشيء لا للحق هو المعقول في نفس الامر اي لا استحالة فيه عند العقل فلا يحتاج
النصوص الواردة في حقه الى التاويل ولايضاح هذا الامر المعقول اورد مثالا في الخارج
فقال كما يقول الامر الذي يخاف فلا يعصى مبينا للمفعول لعبده قم فيقوم العبد امتثالا
لامر سيده فليس للسيد في قيام هذا العبد سوى امره له بالقيام والقيام من فعل العبد لا
من فعل السيد فكان التكوين من فعل العبد المامور بكن لا من فعل الحق وانما كان هذا
هو الامر المعقول في نفسه اذ يجوز ان الله تعالى اعطى لذلك الشيء وجودا مغايرا لهذا الوجود
وبه سمع كلام الحق وامتثل امره كما في ذرية ادم حين قال الست بربكم فسمعوا كلامه وامتثلوا
امره وقالوا بلى قبل هذا الوجود فقام اصل التكوين على التثليث من الثلثة من الجانبين
من جانب الحق ومن جانب الخلق ولما بين كيفية الايجاد في العيني شرع في بيان الايجاد
في المعاني لكونها من الفتوح فقال ثم سرى ذلك التثليث في ايجاد المعاني وهي النتائج
بالادلة يتعلق بايجاد فلا بد من الدليل ان يكون مركبا من ثلثة موضوع النتيجة
ومحمولها والحد الاوسط وهي اجزاء مادية له على نظام مخصوص متعلق بمركبا وهي جزء
صورية له وشرط مخصوص وهو ان يكون الصغرى موجبة والكبرى كلية في الشكل الاول
وح اي وحين تحقق هذه المذكورات في الدليل ينتج الدليل من ذلك اي من اجل تركبه
من ثلثة على نظام مخصوص وشرط مخصوص وهو اي النظام المخصوص او تركب الدليل من ثلثة
ان يركب الناظر دليله من مقدمتين كل مقدمة اي كل واحد منهما تحوي اي تشتمل على مفردين

موضوع ومحمول فيكون اربعة واحد من هذه الاربعة يتكرر في المقدمتين ليربط
احديهما بالاخرى ولايضاح هذا الامر المعقول ذكر مثالا في الامور العينية بقوله
كالنكاح فان النكاح قايم على ثلثة اركان زوج وزوجة وولي عاقد والشهود شروط
فيكون اي فيوجد ثلثة لا غير لتكرار الواحد فيهما فيكون اي فيوجد المطلوب اذا وقع هذا
الترتيب على هذا الوجه المخصوص وهو اي الوجه المخصوص ربط احدى المقدمتين بالاخرى
بتكرار ذلك الواحد المفرد على صيغة اسم الفاعل اي الواحد الذي يجعل الدليل بتكراره
فردا الذي به اي بسبب ذلك المفرد صح التثليث اي كان الدليل ثلثة والشرط المخصوص هو
ان يكون الحكم اي المحكوم به في النتيجة اعم من العلة كقولنا الانسان حيوان وكل حيوان
جسم فالجسم هو المحكوم به واعم من العلة وهو الحيوان او مساويا لها كقولنا الانسان حيوان
وكل حيوان حساس فالانسان حساس والحساس هو المحكوم به ومساويا للعلة وهو الحيوان
وح اي وحين تحقق الشرط المخصوص يصدق اي ينتج القياس نتيجة صادقة وان لم يكن كذلك
اما بانتفاء النظم والشرط معا او بانتفاء احدهما فانه اي الشان ينتج الدليل نتيجة غير
صادقة وهذا اي كون الدليل منتجا نتيجة غير صادقة موجود في العالم العالم الشهادة
مثل اضافة الافعال الى العبد معراة عن نسبتها الى الله وهذا تعريض للمعتزلة ومن تابعهم
فانهم قالوا العبد خالق لافعاله او اضافة التكوين الذي نحن بصدده الى الله مطلقا
من غير مدخل العبد فيه وهذا تعريض لبعض اهل النظر من اهل السنة فانهم قالوا التكوين
صفة الله تعالى والحق ما اضافه الا الى الشيء الذي قيل له كن فلا ينتج كل من الفريقين الا نتيجة
غير صادقة اي افعال العباد منسوبة الى الله من وجه والى العبد من وجه وكذا التكوين
منسوب الى الله من وجه وهو الامر والى العبد من وجه وهو التكوين فاضافة التكوين
الى الله مطلقا غير صادقة وكذا اضافة الافعال مطلقا غير صادقة ولما بين حقيقة القياس
الصحيح واحواله اورد مثالا لزيادة الانكشاف ومثاله اي مثال الدليل المنتج نتيجة صادقة

اذا اردنا ان ندل ان وجود العالم عن سبب فنقول كل حادث فله سبب فجعلنا الحادث في السبب
ثم نقول في المقدمة الاخرى والعالم حادث فتكرر الحادث في المقدمتين والثالث قولنا
العالم فانتج ان العالم سبب وهو نتيجة صادقة لكون الدليل على نظام مخصوص وشرط مخصوص
فظهر في النتيجة ما ظهر في المقدمة الواحدة وهو السبب فالوجه الخاص هو تكرار الحادث
والشرط الخاص هو عموم العلة لان العلة في وجود الحادث السبب وهو اي السبب عام
في حدوث العالم من الله وحدوث غير العالم فان صفات الله كالحيوة والعلم والقدرة
وغير ذلك خارجة عن العالم مع ان لها سبب وهو ذات الحق تعالى اعني بقوله وهو عام الحكم
اي المحكوم به وهو سبب فيحكم على كل حادث ان له سببا سواء كان ذلك السبب اي ان له سببا
مساويا للحكم اي للمحكوم عليه وهو كل حادث كما اذا اردنا بالحادث معنى عاما للحدوث
في الحدوث الذاتي والزماني فيساوي المحكوم به وهو فله سبب للمحكوم عليه وهو كل حادث
او يكون الحكم اي المحكوم به اعم منه اي من المحكوم عليه كما اذا اردنا بالحادث حدوثا
زمانيا فيكون محمول الكبرى وهو فله سبب اعم من موضوعه وهو كل حادث فايا ما كان فيدخل
المحكوم عليه تحت حكمه اي تحت حكم المحكوم به فتصدق النتيجة وهو ان العالم له سبب فهذا
اي ايجاد المعاني ايضا اي كايجاد الاعيان قام على التثليث فهذا مبتدأ خبره محذوف
للعلم به وهو قام على التثليث فقد ظهر لك بهذا البيان حكم التثليث في ايجاد المعاني
التي تقتنص اي تكتسب بالادلة فاذا كان اصل التكوين مطلقا عينيا كان او معنويا التثليث
فاصل الكون الذي حصل من التكوين التثليث ولهذا اي ولاجل كون اصل الكون
التثليث كانت حكمة صالح عليه السلام التي اظهرها الله قوله في تاخير اخذ قومه متعلق بكانت ثلثة
ايام منصوب بالتاخير وعدا غير مكذوب خبر كانت فانتج هذا التثليث وهو ثلثة ايام
صدقا اي نتيجة صادقة وهي اي النتيجة الصادقة الصيحة التي اهلكهم الله بها اي بهذه
الصيحة كما اخبر الله عن هلاكهم بقوله فاصبحوا في دارهم جاثمين اي مالكين فاول يوما

من الثلثة

من الثلثة اصفرت وجوه القوم وفي الثاني احمرت وفي الثالث اسودت فلما كملت الثلثة
صح الاستعداد بالنتيجة وهي الهلاك فظهر كون اي وجود الفساد فيهم بالتثليث فسمي ذلك
الظهور اي الوجود هلاكا لخروجهم عن الوجود الشهادي ودخولهم في الوجود البرزخي فهو
كون في الحقيقة لا هلاك فقام اصل الكون في ذلك ايضا على التثليث فكان اصفرار وجوه
الاشقياء في موازنة اي في مقابلة اصفرار وجوه السعداء في قوله تعالى وجوه يومئذ مسفرة من السفور
وهو الظهور كما كان الاصفرار في اول يوم ظهور علامة الشقاء في قوم صالح عليه السلام ثم جاء
في موازنة الاحمرار القائم بهم قوله تعالى في السعداء ضاحكة فان الضحك من الاسباب المولدة
لاحمرار الوجوه فهي في السعداء احمرار الوجنات ثم جعل في موازنة تغيير بشرة الاشقياء بالسواد
قوله تعالى مستبشرة والمقصود قيام دخول السعداء في الجنة وهو الكون على التثليث الحاصل في بشرتهم
من علامة السعادة وقيام دخول الاشقياء في النار على التثليث الحاصل في بشرتهم من علامة الشقاء
وهو اي الوجه المستبشر ما اي الذي اثره السرور في بشرتهم اي في بشرة السعداء كما اثر السواد
في بشرة الاشقياء ولهذا اي ولاجل التاثير الحاصل في بشرة الفريقين قال تعالى في حق الفريقين
بالبشرى اي يقول لهم قولا يؤثر في بشرتهم اي يؤثر هذا القول في بشرة كل من الفريقين فيعدل
العبد بها اي بسبب هذه البشرى الى لون لم يكن البشرة تتصف به اي بهذا اللون قبل هذه القول
فقال في حق السعداء يبشرهم ربهم برحمة منه ورضوان وقال في حق الاشقياء فبشرهم
بعذاب اليم فاثر في بشرة كل طائفة ما حصل في نفوسهم من اثر هذا الكلام فما ظهر عليهم في ظاهرهم
الا حكم ما استقر في بواطنهم من المفهوم من الكلام فما اثر فيهم سواهم بل اثر فيهم انفسهم كما لم يكن
التكوين الا منهم فلله الحجة البالغة فما ظلمهم الله ولكن كانوا انفسهم يظلمون باستحقاقهم
بما لا يلائم غرضهم فمن فهم هذه الحكمة وقررها في نفسه وجعلها مشهودة له اراح نفسه
من التعلق بغيره وعلم انه لا يعطي عليه بخير ولا بشر الا منه واعني بالخير ما يوافق غرضه ويلائم طبعه
ومزاجه واعني بالشر ما لا يوافق غرضه ولا يلائم طبعه ولا مزاجه ويقيم صاحب هذا الشهود قوله

معاذير الموجودات كلها مفعول يقيم قوله عنهم اى عن الموجودات يتعلق بيقيم وان وصل
لم يعتذروا ويعلم صاحب الشهود انه منه اى من نفسه يتعلق بقوله كان بكل ما هو فيه اى فى نفسه
كما ذكرناه اولا فى ان العلم تابع للمعلوم فيقول لنفسه اذا جاءه ما لا يوافق غرضه قوله
يداك اوكتا اى كسبتا وفوك نفخ مقول القول وهو مثل مشهور والله يقول الحق وهو يهدى
السبيل **فص حكمة قلبية** اى العلوم المنسوبة الى تقلبات الحق فى الصور مودعة **فى كلمة**
شعيبية اى فى روح هذا النبى ع اعلم ان القلب العارف بالله لان قلب غيره ليس قلبا
واسعا فلا يعتبر عند اهل التحقيق هو صادر من رحمة الله وهو اوسع منها فانه وسع الحق
جل جلاله كما قال ما وسعنى ارضى ولا سمائى ووسعنى قلب عبدى المؤمن التقى النقى ورحمة
لا تسعه اذ لا يقال بلسان العموم انه مرحوم وهذا اى عدم كون الرحمة واسعة للحق لسان
عموم من باب الاشارة فان الحق راحم ليس بمرحوم فلا حكم للرحمة فيه عندهم واما الاشارة
من لسان الخصوص فان الله وصف نفسه بلسان نبيه بالنفس بفتح الفاء وهو قوله ع انى
لاجد نفس الرحمن من قبل اليمن وهو ماخوذ من التنفيس وان الاسماء الالهية بحسب الاحدية
عين المسمى اى عين ذات الحق تع وليس ذلك المسمى الا هو اى عين الحق فلم يكن الاسماء كلها الا عين
الحق وانها طالبة ما اى الذى تعطيه اى تعطى الاسماء الالهية للحق من الحقايق بيان لما وليست
الحقايق التى تطلبها الاسماء من الحق تع الا العالم فاذا كان الامر كذلك فالالوهية وهى اسم
لمرتبة جامعة لاسماء الذات والصفات والافعال كلها تطلب المألوه وهو اسم للعالم من حيث
الوجود فكان العالم من حيث المألوهية مظهر الذات الحق تع مع جميع الصفات والافعال
اذ وجود العالم يعرض لذاته وماهيته فكان مظهر الذات الحق مع جميع لوازمه من الصفات والافعال
والربوبية وهى اسم للحضرة الجامعة لاسماء الصفات والافعال فقط تطلب المربوب وهو اسم للعالم
من حيث الصفات التى تلحقه بعد الوجود فكان العالم من حيث الصفة المربوبية مظهر الاسم
الصفات وهو الرب والا اى وان لم تطلب الالوهية المألوه والربوبية المربوب لا يكون شيئا

من المألوه

من المألوه والمربوب موجودا فاذا لم يكن شيئا من الالوهية والربوبية فاذا كان تحقق
الالوهية والربوبية لكونهما من الامور الاضافية كالابوة والبنوة موقوفا على وجود المألوه
والمربوب فلا عين اى فلا تحقق لهما اى للالوهية او الربوبية الا به اى بالمألوه او المربوب
او بالعالم وجودا او تقديرا اى سواء كان العالم موجودا بالفعل او مقدر الموجود
والحق من حيث ذاته غنى عن العالمين والربوبية ما لها هذا الحكم اى ليس لها حكم الغنى عن العالمين
وكذلك الالوهية فبقى الامر اى الشان الالهى بين ما تطلبه الربوبية وبين ما تستحقه الذات
من الغنى عن العالم وليست الربوبية على الحقيقة والاتصاف الا عين هذه الذات وان كانت غيرها
من وجه فكانت الذات مستحقة بالغنى عن العالمين من حيث الاحدية ومستحقة بالافتقار
اليه من حيث الربوبية فلما تعارض الامر الالهى بحكم الاسماء باقتضاء بعضها اللطف وبعضها القهر
ورد فى الخبر ما وصف الحق به نفسه قوله من الشفقة على عباده بيان لما وهو قوله تع والله رؤف
بالعباد اذ ربوبيته يتحقق بهم فكانت الربوبية اول صفة تطلب من الحق وجود العالم ثم الاسماء
الالهية فاول ما اى فاول شيء نفس عنه الحق عن الربوبية لانها اول شيء طلب وجود العالم فنفس
عنها اولا دفعا للكرب فشبه بتنفس الانسان لان المتنفس الا لازالة الكرب فكان المتنفس
مرحوما لوجدانه الراحة بالنفس فكان الحق مرحوما بنفسه وهو ايجاد العالم تشبيها لا تحقيقا
فاول مبتداء وخبره عن الربوبية بنفسه يتعلق بنفس اى نفس بسبب نفسه المنسوب للرحمن
بايجاده العالم اى هذا التنفس الذى نفس به الحق عن الربوبية منسوب للرحمن بسبب ايجاد
الحق العالم قوله بايجاده يتعلق بنفس الذى تطلبه الربوبية عن الله بحقيقتها اى بحسب اقتضائها
الذاتى كما ان استغناء الحق بحسب ذاته وحقيقته كذلك طلب الربوبية بحسب حقيقتها فلما
نفس الحق عنها ظهر اثارها فزال الكرب عنها بظهور اثارها يعنى لو لم يظهر اثارها لنجد
الكرب فلظهور الله اثارها ليلا تجد الكرب المحال فى حقه تع واسمائه وجميع يجوز ان يعطف على الربوبية
المجرورة اى نفس عن الربوبية وعن جميع الاسماء الالهية ويجوز ان يعطف على الربوبية

نفس ما موجودا لا يتحقق

اى من اسمه ... النسب

المرفوعة اي ونطلبه جميع الاسماء وكلاهما حسن لكن يدل على ان المراد هو الوجه الاول
قوله في الفص العيسوي العالم ظهر في نفس الرحمن الذي نفس الله به عن الاسماء الالهية فثبت
من هذا الوجه وهو اعتباره من حيث الاسماء والصفات ان رحمته وسعت كل شيء اسما كان
او عينا فوسعت الحق لانه عين الاسماء من وجه فكان الحق مرحوما من حيث الاسماء وليس
مرحوما بحسب الذات فثبت بلسان الخصوص ان الحق كان راحما ومرحوما بهذا الوجه فعلى لسان
الخصوص فهي اي الرحمة اوسع من القلب لشمولها القلب والحق من حيث اسمائه والقلب
لا يسع نفسه او مساوية له في السعة باعتبار ان القلب يسع نفسه من حيث الاحاطة
العلمية هذا مضى اي تم الكلام في القلب والرحمة وسعتهما ثم لتعلم ان الحق تع كما ثبت في الصحيح
يتحول في الصور عند التجلي لاهل الحشر في يوم القيمة وتعلم ان الحق اذا وسعه القلب لا يسعه
اي لا يسع القلب معه اي مع الحق غيره اي غير الحق من المخلوقات بيان لغير الحق فكانه يملاه
اي فكان الحق يملاء القلب ومعنى هذا القول انه اي القلب اذا نظر الى الحق عند تجليه له لا يمكن
للقلب معه اي مع نظره الى الحق ان ينظر معه الى غيره لغيبوبة الغير عن نظره بسبب نظره الى الحق
عند تجلي الحق له فلا يمنع ذلك التجلي وجود الغير مع الحق في القلب وانما يمنع نظره الى الغير
وكانت الغيرية مسلوبة في نظره لظهور الحق له في كل شيء فما نظر الى شيء الا والحق يظهر له فيه
وفي الحقيقة لا يسع نظر القلب اذا نظر الى الحق مع الحق غير الحق وقلب العارف من السعة كما
اي مثل الذي قال ابو يزيد البسطامي لو ان العرش وما حواه اي مع ما اشتمل عليه مائة الف
الف مرة اي بحيث لا يعد ولا يحصى الا الله في زاوية من زوايا قلب العارف ما احس به
لان القلب يسع تجليات غير متناهية والعرش وما حواه على اي وجه يفرض يكون متناهيا
والقلب الواسع تجليات غير متناهية بغير متناه فكيف يحس المتناهي الموجود في زاويته وقال الجنيد
في هذا المعنى اي في معنى ما قال ابو يزيد ان المحدث اذا قرن بالقديم اي اذا تجلى القديم
للحادث لم يبق له اثر من الوجود لفناء وجود الحادث عند تجلي الذات القديمة له بصفة

القديمة وهذا التجلي لا يكون الا لقلب واسع للقديم وقلب يسع القديم كيف يحس
بالمحدث قوله موجودا حال من المحدث واذا كان الحق يتنوع تجليه للقلب في الصور كما
يتحول في الصور عند التجلي في الخبر الصحيح فبالضرورة يتسع القلب ويضيق بحسب الصورة
التي يقع فيها التجلي الالهي فيتسع القلب في السعة والضيق بهذا التجلي وانما يتسع ويضيق
بها لانه اي الشان لا يفضل من القلب شيء عن صورة ما يقع فيها التجلي حتى يسع في قلب
غيرها معها فيسعها فيضيق غيرها وانما لا يفضل فان القلب من العارف او الانسان الكامل
بمنزلة محل فص الخاتم من الخاتم لا يفضل شيء عن محل نقش الخاتم بل يكون المحل على قدره اي
على مقدار الفص وشكله من الاستدارة ان كان الفص مستديرا او من التربيع والتسديس
والتثمين وغير ذلك من الاشكال ان كان الفص مربعا او مسدسا او مثمنا او ما كان من
الاشكال فان محله من الخاتم يكون مثله اي مثل الفص لا غير وفي تشبيه الانسان الكامل
بحلقة الخاتم اشارة الى ان الوجود دوري اي ابتداه من كنه واليه ينتهي وفي تشبيه القلب
بمحل الفص اشارة الى ان المقصود من الانسان القلب لكونه محلا للتجليات الالهية فالتجليات
الواقعة فيه بمنزلة النقوش الواقعة في فص الخاتم فتم المقصود وهو القلب كما تم المقصود
من الخاتم وهو الفص وهذا بالنسبة الى الفيض الاقدس واما بالنسبة الى الفيض المقدس
فالامر بالعكس لذلك قال وهذا اي ما اشرنا اليه من ان القلب يكون على قدر تجلي الحق
عكس ما تشير اليه الطائفة من ان الحق يتجلى على قدر استعداد العبد وهذا اي ما اشار
اليه الطائفة ليس كذلك اي ليس مثل ما اشرنا اليه فان العبد يظهر للحق على قدر الصورة
التي يتجلى له اي للعبد فيها اي في تلك الصورة الحق تع يسع التجلي للمتجلي له فهذا بالنسبة
الى الفيض المقدس فالمراد بقوله وهذا عكس ما تشير الخ اعلام منه باختصاص اظهار
هذا المعنى لنفسه رحمه الله فكان هذا القول متضمنا بالدعوى التفرد فان هذا المعنى
مع كونه واجب البيان لكونه من اعظم مسائل الفن وهي مسائل التجليات الالهية لم يظهر

من احد غيره فاستحق بدعوى التفرد ليوازي هذا المعنى وهو عكس العين في الاهتمام بلا
تفرقة مع انهم لم يبينوا ذلك وتحرير هذه المسئلة اى مسئلة تجلى الحق للقلب ان لله تجليين
تجلى غيب وتجلى شهادة فمن تجلى الغيب يعطى الاستعداد الذي يكون عليه القلب فيكون القلب
على قدر ذلك التجلى وهو اى التجلى الغيبي التجلى الذاتي الذي الغيب حقيقته فلا يزال هذا
التجلى عن الغيب ابدا فكان هذا التجلى من الاسم الباطن والفيض الاقدس الذي يكون المتجلى له
على حسب التجلى وهو اى التجلى من الاسم الذاتي الغيبي الهوية التي يستحقها بقوله عن نفسه
قوله هو راجع الى الحق فاعل يستحقها اى يستحق الحق تلك الهوية بمعنى ذاته فاذا استحق الحق
هذا التجلى لذاته فلا يزال هو اى ذلك التجلى له اى للحق دائما ابدا فلا يظهر للخلق في هذا
التجلى للعبد بل يظهر العبد للحق بصورة هذا التجلى فلم ير العبد في التجلى الذاتي الغيبي
الحق بل يراه في التجلى الشهودي الذي يترتب على التجلى الاستعدادي واليه اشار بقوله
فاذا حصل له اعني للقلب هذا الاستعداد الحاصل من التجلى الغيبي تجلى له اى تجلى الحق
للقلب على قدر ذلك الاستعداد التجلى الشهودي في الشهادة وهذا التجلى من الاسم
الظاهر والفيض المقدس الذي يكون التجلى على حسب المتجلى له وهو ما اشار اليه الطائفة
من ان الحق يتجلى على قدر استعداد العبد فرآه اى رأى القلب الحق في صورة ذلك
التجلى فظهر الحق للقلب بصورة اى بقدر صورة ما تجلى الحق له اى للقلب في تلك الصورة
كما ذكرناه من الحق ثم يتجلى للعباد في صورة اعتقادهم فاذا كان تجلى الحق على نوعين
فهو تعالى اعطاه اى القلب او العبد الاستعداد من التجلى الغيبي فيكون القلب مستعدا
بالتجلى الشهودي بقوله اى بدليل قوله ثم اعطى كل شيء خلقه اشارة الى اعطاء الاستعداد
ثم هدى اشارة الى التجلى الشهودي ثم رفع الحجاب بسبب التجلى الشهودي بينه وبين
عبده فرآه اى العبد الحق في صورة معتقده فهو اى الحق المرئي له عين اعتقاده
اذ هو المتجلى له بصورة اعتقاده فما رآه الا بها فاذا كان الحق عين اعتقاد العبد

فلا يشهد

فلا يشهد القلب في الحقيقة بعين البصيرة ولا يشهد العين الحسية ابدا الا صورة
معتقده في مرآة الحق فلا يشهد الحق بل يشهد الحق الاعتقادي وهو صورة نفسه في
الحقيقة فالحق الذي في المعتقد اسم مفعول هو الذي وسع القلب صورته وهو اى الحق
الذي وسع القلب صورته هو الذي يتجلى له اى للقلب بحسب اعتقاده فيعرفه اى
فيعرف القلب الحق لكون التجلي على حسب ظنه كما قال انا عند ظن عبدي بي فاذا تجلى
على خلاف اعتقاده فلا يعرفه بل ينكره فلا ترى العين عند التجلي في الآخرة الا الحق
الاعتقادي اى الحق الثابت في اعتقاده لا غير ولا خفاء في تنوع الاعتقادات
بحسب الاشخاص الانسانية ولا خفاء في تنوع التجليات بحسب الاعتقادات فمنهم من قيد
الحق ومنهم من اطلقه فمن قيده اى من قيد الحق وحصره في صورة اعتقاده كاصحاب
العقول انكره اذا تجلى له في غيرها قيده به واقر به فيما قيده به اذا تجلى له فيما قيده فهو
منكر في صورة غير صورة اعتقاده ومقر في صورة هي عين صورة اعتقاده ومن
اطلقه اى اطلق الحق عن التقييد لم ينكره واقر له في كل صورة يتحول اى يتنوع ويتجلى له
فيها كما هو اصحاب القلوب من الكمل والعارفين ويعطيه اى ويعطي الحق من نفسه اى من عند
نفسه قدره اى عظمة صورة ما تجلى له فيها الى ما لا يتناهى فيعظم الحق في صور غير متناهية
ولا يحصر التعظيم في صورة غير صورة ويعرفه في كل صورة ويعبده فيها فان صور التجلي
ما اى ليس لها نهاية حتى يقف المتجلى له عندها اى عند تلك الصورة فكما ان التجلي
من الله ما له نهاية وكذلك العلم بالله ما اى ليس غاية في العارفين حتى يقف العارف
عنده اذ العلم يتبع التجلي بل هو اى هو ضمير الشان العارف هو له في كل زمان يتعلق
بقوله يطلب الزيادة من العلم به رب زدني علما رب زدني علما رب زدني علما
فالامر الالهي لا يتناهى من الطرفين وهو التجلي من طرف الحق والعلم من طرف العارف
فلما تكلم في مقام الكثرة واحوالها رجع الى مقام الوحدة واحوالها فقال هذا المذكور اذا قلت

الامر حق وخلق اي اذا نظرت امتيازهما وجمعت بين التشبيه والتنزيه فقد اثبت الحق
والخلق واذا نظرت في قوله كنت رجله التي يسعى بها ويده التي يبطش بها ولسانه الذي
يتكلم به الى غير ذلك من القوى ومحلها الذي اي المحل الذي هو الاعضاء لم تفرق بين
الحق والخلق فقلت الامر اي الموجود حق كله هذا ان كان الوجود للحق والعبد مرآته
او خلق كله هذا ان كان الوجود للعبد والحق مرآت له فلما ذكر هذا التفصيل اشار الى المقام
الاعلى مقام الكمل بقوله فهو حق بنسبة اي بوجه وخلق بنسبة فلا يحجب العارف بالنظر
الى احدهما عن الاخر بل جمع بينهما بنظر واحد والعين القابلة بهذه الاعتبارات المختلفة
واحدة في ذاته لا يتعدد بقبول الاعتبارات الكثيرة فاذا كان العين وهي حقيقة
الوجود واحدة فعين صورة ما تجلى اي صورة التجلي عين صورة ما قبل ذلك التجلي
فهو اي الحق المتجلي بوجه والمتجلى له بوجه وان اختلفت الاحكام في المتجلي والمتجلى له فانظر
ما اعجب امر الله من حيث هويته فانه واحد في حد ذاته لا تعدد ولا كثرة فيه لانه غني عن
العالمين من هذا الوجه ومن حيث نسبته الى العالم في حقايق اسمائه الحسنى فانه متكثر
بهذا الوجه فلا ينافي وحدة ذاته فانه واحد بالذات كثير بالاسماء فاذا كانت العين
واحدة في الامور المتكثرة فمن ثمة اي في الوجود في العالم استفهام لاولي العقل
وما ثمة استفهام لغير ذوي العقول وعين ثمة اي في ذوي العقول هو العين الذي
في ذوي العقول ثمة اي عين العين الذي في غير ذوي العقول معناه اخبر في عين العقلاء
وغير العقلاء اي شيء هما في الوجود والحال ان العين الذي في العقلاء هو العين الذي
في غير العقلاء فليس في الوجود الا هو لا غيره والذي ظهر في صورة العقلاء في مرتبة
هو الذي ظهر في صورة غير العقلاء في مرتبة اخرى فاذا كان كذلك فمن ثمة عمه اي
الذي عم العين الى الافراد المخصوصة حصة حصة ذلك العين لا غير اذ العام يقتضي
خاصا ليشمله ومن ثمة خصصه اي جعله خاصا تحت عام عمه اي عم ذلك العين

الذي

الذي جعله خاصا اذ الخاص يقتضي العام ايضا لكونهما من الامور المتضايفة التي لا تدرك
احدهما بدون الاخر فالعين واحدة ظهرت في مرتبة بصورة العموم واخرى بصورة الخصوص
فالضماير عايدة الى العين باعتبار الوجود او باعتبار الحق فما اي فليس عين سوى عين فنور
عينه ظلمة مع ان النور متضاد للظلمة اذ لا تضاد في الاشياء من حيث الوجود والحقيقة
فان التضاد يقتضي الغير ولا غير بهذا الوجه فلا تضاد فمن يغفل عن هذا المقام مقام
الوحدة يجد في نفسه اي في قلبه غمة بضم الغين المعجمة اي الظلمة وهي حجاب الكثرة ولا يعرف ما قلناه
من ان العين واحدة في حد ذاته وكثيرة بالاسماء والصفات سوى عبد له همة اي الذي لا يقنع
بظواهر العلوم التي تحصل بنظر العقل بل يطلب العلم الذي يحصل عن كشف الحق وهو صاحب
قلب كما قال تعالى في القرآن المجيد ان في ذلك لذكرى لمن كان له قلب فان كلام الشيخ تحقيق معنى القرآن
ففي ذلك ايضا لذكرى لمن كان له قلب وانما اختص الذكرى لمن كان له قلب لتقلبه اي لتقلب
القلب في انواع الصور والصفات فيعلم ان الحق هو المتجلي في كل صورة ويعبده فيها فيدرك
الامر على ما هو عليه ولا يحصره في وصف دون وصف بل يعم جميع انواع الوصف كما هو الامر
في نفسه كذلك فالمراد بالذكرى مشاهدة العين الواحدة في صور كثيرة او التذكر ما نسيه
من مشاهدة الحق بسبب ظهوره في هذه النشأة العنصرية فهذه المشاهدة لا تحصل
الا لمن له قلب ولم يقل الحق لمن كان له عقل فان العقل قيد فيحصر الامر في نعت واحد
والحقيقة تابى الحصر في نفس الامر فلا يعلم ذو العقل الامر على ما هو عليه في نفسه فما هو اي
ليس القرآن ذكرى لمن كان له عقل فان القرآن انزل لبيان ما هو الامر عليه في نفسه والعقل
لا يوصل اليه بنظره الفكري وهم اي لمن كان له عقل اصحاب الاعتقادات الجزئية الذين يكفر
بعضهم بعضا ويلعن بعضهم بعضا لحصرهم الحق في صورة اعتقادهم ونفيهم عن غيره
من الاعتقادات بخلاف اصحاب القلوب فانهم لا يكفر احد الا بلسان الشرع لا بلسان
الحقيقة فلا منازعة عند اصحاب القلوب في شيء وانما النزاع والمخالفة بين اصحاب الاعتقادات

فما لهم من ناصرين اي ليس لاصحاب الاعتقادات عن عجزهم نصرة من آلهتهم فان آله المعتقد
ما اى ليس له حكم فى آله المعتقد الآخر حتى ينصر لعبده المعتقد له فان النصرة رفع المكاره الحاصلة
له عن يد المعتقد الآخر فاذا لم يكن لاله المعتقد حكم فى آله المعتقد الآخر لم يكن له حكم فى معتقد ذلك
الآله فلم يكن لاله المعتقد نصرة لمعتقده فلا يفيد طلب النصرة من الهه عند المكاره لان الحق
منزه عن ذلك الاعتقاد فهو ليس بطالب النصرة عن الحق بل عما طابق صورة اعتقاده فلا تنازع بترك
اصلا فلا بد فى دفع المضرة عن عبده ولا ينصره فصاحب الاعتقاد يذب اى يدفع عنه اى عن الامر
الذى اعتقده فى الهه اى اعتقد ان ذلك الامر الهه يدفع عنه ما يخالفه فى اعتقاده كاصحاب النظر
فان بعضهم يدفع عن الاله الذى فى اعتقاده ما اثبت له البعض مما يخالف اعتقاده
وينصره وذلك الذى فى اعتقاده لا ينصره فكان صاحب الاعتقاد الها لالهه وهم لا يشعرون
بذلك وهذا الاعتقاد اى اعتقاد اصحاب العقول من اهل الشرع مقبول عند الله لانقيادهم
الشرع واستفادتهم هذا الاعتقاد منه لانه ليس فى وسع كل احد ان يشاهد الحق على الاطلاق
حتى كلف بهذا الاعتقاد لا يكلف الله نفسا الا وسعها والمراد بايراد هذا الكلام بيان مراتب
الناس فى العلم بالله لا تقبيح اعتقاد ارباب العقول من اهل الشرع ولهذا اى ولاجل
ان اله المعتقد لا ينصره عند الحاجة لا يكون له اى لاله المعتقد اثر فى اعتقاد المنازع له -
ولا المنازع ماله نصرة من الهه الذى فى اعتقاده فما لهم من ناصرين من الهتهم الذى فى
اعتقادهم عند اصابة المكاره واما الهه فى نفس الامر وهو الاله الحقيقى لا الاعتقادى فهو
ينصرهم ويدفع عنهم المكاره فنفى الحق النصرة عن الهة اصحاب الاعتقادات على انفراد كل معتقد
على حدة بقوله فما لهم من ناصرين اى لا ينصر الهة كل واحد من المعتقدين لمعتقديه والمراد
ان كل واحد من المعتقدين ينصر الهه وهذه الاية وان كانت فى حق الكفار لكنها اشارة
الى احوال اصحاب الاعتقادات يعنى كما ان الكفار لا ينصر لهم الههم الذى فى اعتقادهم
فى رفع العذاب عنهم فى الآخرة كذلك اله المعتقد لا ينصره فى الدنيا فى دفع المكاره عنه

والمنصور

والمنصور الثابت بالنص الالهى وهو ان تنصر الله المجموع اى الحضرة الجمعية الاسمائية لا المنفرد
والناصر الثابت بالنص وهو ينصركم الله المجموع اى تلك الحضرة يعنى ان تنصر الله فى مظهر
ينصركم الله فى مظهر فهذه الحضرة الجامعة ناصر ومنصور فى المظاهر وهو رب الارباب رب
اصحاب القلوب فنفى الحق النصرة عن ارباب المتفرقة التى فى اعتقادات اصحاب العقول واثبت
النصرة للاسم الجامع الاسم الله الذى فى قلوب العارفين كما قال ما وسعنى ارضى ولا سمائى
ووسعنى قلب عبدى المؤمن فظهر ان اهل الحجاب لا ينصرون الله بل ينصرون ما فى اعتقادهم تعالى
عن ذلك علوا كبيرا ولا يانون بما امر الله بهم من النصرة وهم لا يشعرون بذلك فالحق عند
العارف هو المعروف الذى لا ينكر فاهل المعروف فى الدنيا فهم الذين عرفوا الحق فى الدنيا
فى صور تجلياته هم اهل المعروف فى الآخرة اذا تحول فى الصور عند التجلى فلا ينكرونه فيها فلهذا
اى ولاجل كون اهل المعروف فى الدنيا هم اهل المعروف فى الآخرة قال ان فى ذلك لذكرى لمن كان له
قلب فان من لم يكن اهل المعروف بخلاف اهل العقل فانه لا يتقلب فى الصور فلم يعلم تقليب الحق
فى الصور فينكر الحق اذا تجلى فظهر له على خلاف اعتقاده فعلم القلب تقليب الحق فى الصور
بتقليبه اى بتقليب نفسه فى الاشكال فمن نفسه عرف نفسه اى فمن علم تقليب نفسه فى الصور عرف
تقليب ذات الحق فى الصور فلما اتم الكلام فى هذا المقام فى مراتب الكثرة شرع فى الوحدة بقوله
وليست نفسه بغيره اى وليست نفس العارف مغايرة لهوية الحق من حيث الوجود والاحدية
ولا شيء من الكون اي من الموجود ايضا مما هو كائن ويكون بغير لهوية الحق بل هو الحق الموجود
عين الهوية الالهية فهو اى الحق العارف والعالم والمقر فى هذه الصورة اى فى صورة زيد
او عمرو مثلا وهو الذى لا عارف ولا عالم وهو المنكر فى هذه الصورة الاخرى يعنى كل ما ظهر
فى المراتب المتعينة مستند الى الحق تعالى من حيث الحقيقة لانه موجد الاشياء كلها من الذوات
والصفات والافعال واما من حيث التعين فالافعال مستندة الى من ظهرت عنه
فالعالم فى صورة الزيدية هو الحق من حيث الحقيقة لانه خالق زيد مع جميع اوصافه

وانما له من حيث التعين العالم فهو بدل الحق فعين زيد هو عين الحق من حيث احدية
الوجود وغيره من حيث التعين المتخصص له فزيد عمرو فزيد ليس بعمرو فان من ظهر بصورة
الزيدية هو الذي ظهر بصورة العمروية فزيد عمرو بهذا الوجه وليس بعمرو بالتعين هكذا نسبتك
مع الحق وما ميزك عن الحق الا امكانك وما ميز الحق عنك الا وجوبه الذاتي واما ساير
الحقايق الكلية كالعلم والحيوة والقدرة وغير ذلك فانها تنقض الشمول بحقيقتها على الواجب
والممكن فلا يتصور تميز الشي بالنسبة اليها على ما هو شان الامور الكلية فكل شي واحد
بحسب الامور الكلية وهذا اي تقلب الحق في الصور المتنوعة عند التجليات حظ اي نصيب
من عرف الحق من التجلي والشهود قوله في عين الجمع يتعلق بعرف اي عرف الحق في عين الجمع من مشاهدة
تقليبات نفسه في الصور لاحظ من عرف الحق بنظر العقلي وهو اي الحظ المذكور المراد من قوله
لمن كان له قلب يتنوع في تقليبه اي في تقليب الحق في الصور او في تقليب نفسه في الصور فالمراد
من قوله لمن كان له قلب الانبياء والرسل عليهم السلام والاولياء وهم اهل القلوب هذا
هو اهل الايمان الذين تخلصوا عن قيد التقليد ونالوا درجة التحقيق في الايمان وهم المسمى باهل
الحقيقة عند الصوفيين واما اهل الايمان وهم المقلدة الذين قلدوا الانبياء والرسل عليهم السلام
فيما اخبروا به عن الحق وقوله لا من قلد اصحاب الافكار توبيخ للفلاسفة ومن قلدهم فالمراد
باصحاب الافكار الفلاسفة قوله ولا من قلد المتاولين الاخبار الواردة بحملها على ادلتهم
العقلية توبيخ للمعتزلة ومن تابعهم حيث لم يعدهم من اهل الايمان ولا فرق بين متاول
النصوص ومنكرها عنده فانه ليس من اهل الايمان هذا اذا عارض النص الادلة العقلية واما
اذا تعارضت النصوص فالتاويل الشرعي واجب توفيقا للاحكام الشرعية فتاويل اهل السنة
بعض الاحكام على مقتضى الشرع وتاويل المعتزلة على مقتضى العقل فما قلد الانبياء من الفرق
الا اهل السنة قوله فهؤلاء الذين قلدوا الرسل ثم جواب لما هم المرادون بقوله او القى
السمع والقاء السمع القبول لما وردت به الاخبار الالهية على السنة الانبياء عليهم السلام

من غير

من غير التفات الى الادلة العقلية وهو يعني هذا الذي القى السمع للاخبارات الالهية شهيد
اي مشاهد وهو مؤمن بتقليب الحق في الصور بسبب القاء سمعه للاخبارات الالهية لا عارف
من تقليب نفسه في الصور تقليب الحق في الصور وهو الذي يسميه اهل الله مؤمنا فمن لم يكن ممن
كان له قلب او ممن القى السمع فليس بمؤمن عند اهل الله فايمان صاحب القلب ايمان عيني وايمان
صاحب السمع ايمان بالغيب المطلق بما هو الامر عليه في نفسه قال علي رضي الله عنه لو كشف
الغطاء ما ازددت يقينا مع انه مكشوف الغطاء لكن مراده اخبار عن هذا المقام فمن تفرق
عن اهل السنة فمن تفرق عن اهل السنة والجماعة فليس بمؤمن عندهم لعدم نصيبهم من هذه
الاية بل نصيبهم من قوله اذ تبرأ الذين اتبعوا من الذين اتبعوا اشير الحق بقوله او القى السمع وهو شهيد
على حضرة الخيال فهي قوة من قوى الانسانية التي تظهر فيها الصور الخيالية وعلى استعمالها فان
القاء السمع يدل على استعمال حضرة الخيال فهذا التنبيه من الله امر باستعمال القوة الخيالية ونهي
عن استعمال القوة المفكرة فان من استعمل القوة الفكرية ينسد عليه باب الكشف لذلك منع
اهل الله عن الطالب الاشتغال بظواهر العلوم التي تحصل عن استعمال القوة الفكرية اي
النظرية وجعل مشغولا بذكر لتسكين المفكرة عن حركاتها وهو اي معنا قوله او القى السمع
وهو شهيد معنا قوله عم في الاحسان ان تعبد الله كانك تراه وقال في حديث اخر والله في قبلة
المصلي الذي يصلي كانه يراه فلذلك اي فلكون الحق في قبلة ذلك المصلي هو اي المصلي الذي
يصلي بالحضور شهيد للحق فمن لم يصلي لله كانه يراه فهو ليس بمصلي فليس بشهيد للحق لذلك
قالوا لا صلوة الا بالحضور ومن قلد صاحب نظر فكري وتقيد برأي بالنظر الفكري في تحصيل
المجهولات وقد ادرج في هذا القسم المعتزلي ومن قلده فان المعتزلي ممن قلدوا الفلاسفة
في التمسك في تاويلات بعض الاخبارات الالهية فليس هو الذي القى السمع فان هذا
الذي القى السمع لابد ان يكون شهيدا لما ذكرناه من تقليب الحق في الصور وهذا الذي
تقيد بنظر الفكري لم يكن شهيدا لما ذكرناه ومن لم يكن شهيدا لما ذكرناه فما هو المراد بهذه الاية

فهؤلاء اي الذين قلدوا اصحاب العقل هم الذين قال الله فيهم اذ تبرأ الذين اتبعوا من الذين
اتبعوا والرسل لا يتبرؤون عن اتباعهم الذين اتبعوهم يعني ان المتبوعين اما الرسل
واما اصحاب النظر اما الرسل فهم لا يتبرؤون عن اتباعهم بل يشفعون عصاتهم فلا يصح هذا
النص في حقهم فيتعين الاية لاصحاب النظر وتخصهم فاصحاب النظر كالفلاسفة وامثالهم لظهور
سوء حالهم في الاخرة تبرؤا عن مقلديهم ولما كان هذه المسئلة من اعظم مسائل العلوم
الالهية واركانها واهم علما اوصى للطالبين بتحقيقه فقال فحقق يا ولي اي صاحبي ما ذكرته
لك في الحكمة القلبية واما اختصاصها اي اختصاص الحكمة القلبية بشعيب لما فيها من التشعب
اي تشعبها اي شعب القلبية لا تنحصر لان كل اعتقاد شعبة من القلب فهي شعب كلها ولذا
اعني الاعتقادات تفسير للضمير فاذا انكشف الغطاء اي اذا ارتفع الحجاب عن الابصار يوم
القيمة انكشف لكل احد بحسب معتقده والمراد بالمعتقد المعتقد بوحدانية الحق دون
المشرك ليس في شيء من الاعتقاد في الحق اصلا بل يحدث الاعتقاد عند المعاينة وقد
انكشف الغطاء بخلاف معتقده في الحكم فان بعض اهل الاعتقاد يعتقد في الحق حكما وبعضهم
يعتقد بخلاف ذلك الحكم وهو انكشاف الغطاء بخلاف المعتقد معنا قوله وبدا اي
ظهر لهم اي لاهل الاعتقاد من الله ما لم يكونوا يحتسبون اي لم يعتقدوا حصول هذا
الشيء من الله لهم بل يعتقدون خلافه فاكثرها اي فاكثر اختلاف الاعتقاد حاصلة
في الحكم كالمعتزلي يعتقد في الله نفوذ الوعيد في العاصي اذا مات على غير توبة فاذا مات
ذلك المعتزلي بغير توبة وكان مرحوما عند الله قد سبقت له عناية بانه لا يعاقب
وجد الله غفورا رحيما فقد بدا له من الله ما لم يكن يحتسبه فقد انكشف له الغطاء بخلاف
معتقده في الحكم هذا هو الانكشاف بخلاف المعتقد في الحكم واما اختلاف الاعتقادات
في الهوية فان بعض العباد يجزم في اعتقاده ان الله كذا وكذا كناية عن الهوية
فاذا انكشف الغطاء راى صورة معتقده وهي حق في نفسه فاعتقدها في الدنيا على انه

حق

حق وانحلت العقدة وهي عقدة الاعتقاد وهي الحجاب على القلب المانع من الانكشاف فزال الاعتقاد
لزوال العقدة وعاد اي رجع علم بالاعتقاد علما بالمشاهدة فلم يبد لهم من الله ما لم يكونوا
يحتسبون بل كلما بدا لهم من الله من هوية الحق في الصور فهو مما يحتسبونه منه فيعتقدونه
قبل كشف الغطاء فما هو المراد بقوله تعالى وبدا لهم من الله ما لم يكونوا يحتسبون فكان بصرهم حديدا
برفع كلالة النظر فشاهد الحق بالمعاينة على وفق اعتقادهم في الدنيا وهم الذين قلدوا الرسل
ويؤمنون بتجليات الحق في الصور فلا يظهر لهم على خلاف اعتقادهم لان الحق هو الذي على اعتقادهم
لعدم تقييدهم الحق في اعتقادهم في صورة وهم الذين قالوا في حقهم [illegible]
ونرجوا ان مصداق الاية في هذه الامة اهل السنة والجماعة دون غيرهم من الفرق فان اعتقاد
اهل السنة تقييد تجلي الحق بعموم نعم تجلي الحق في جميع الصور الاعتقادية فلا ينحصر الحق في اعتقادهم
فلا يكفر احد لا لحصره الحق في الصورة الحاصلة في اعتقاده من الحق ولا كذلك المعتزلة وغيرها
فانهم قيدوا الحق في اعتقادهم في صورة مخصوصة ونفوا غيرها عن الحق قوله وبعد احتداد
البصر اي وبعد ظهور الحق للعباد بظهور التام لا يرجع كليل النظر اي لا يحصل الخفاء التام
رد لقول اهل التناسخ فانهم ذهبوا الى ان العبد بعد الموت يأتي الى الدنيا مرارا فيكل نظره
عن الحق بعد احتداده ولو نوع الحق في الخفاء التام فهم فرقتان قسم قالوا بالتناسخ في حق الكمل
لزعمهم انهم يأتي لتكميل الناقصين وقسم في حق جميع افراد الانسانية وكلاهما مردود فبدو
الحق لبعض العبيد باختلاف التجلي في الصور عند الروية في يوم القيمة كما جاء في حديث التحول
خلاف معتقده اي يظهر له الحق على خلاف اعتقاده لانه لا ينكر التجلي فيصدق عليه في الهوية
فبدا لهم من الله في هويته ما لم يكونوا يحتسبون فيها اي في الدنيا قبل كشف الغطاء فقد يفهم مما ذكره
ان هذه الاية لا يصدق على اهل السنة فانهم وان اثبتوا للحق الصفات الثبوتية والسلبية في
اعتقادهم لكنهم لم يحصروا الحق بهذا الاعتقاد بل قالوا بعد تقييد الحق بهذا الاعتقاد الحق منزه
عن تصورات اذهاننا وتصديقات قلوبنا فهذا صورة التعميم في اعتقادهم في الدنيا

جميع الصور التجليات وان لم يشعر وابذلك فلا يصدق عليهم في الهوية فبدا لهم من كنتم مالم
يكونوا يحتسبون بخلاف المعتزلة وغيره من الفرق فانهم لحصرهم هوية الحق في اعتقاد هم يصدق
عليهم في الهوية فبدا لهم من الله مالم يكونوا يحتسبون فظهر من هذا الكلام ترقي العباد بالموت
مؤمنا كان او غيره من لكنه لا ينتفع ترقي من لا يقلد الانبياء ويدل على دلالة كلامه السابق على
الترقي قوله وقد ذكرنا صورة الترقي بعد الموت في المعارف الالهية في كتاب التجليات لنا عند
ذكرنا بعض من اجتمعنا به من الطائفة في الكشف وهي كابر الاولياء كالجنيد والشبلي وابي يزيد
وغيرهم وما الذي افدناهم في هذه المسئلة مما اي من الذي لم يكن عندهم فقد استفادوا هذه
المسئلة من الشيخ بعد الموت فيحصل الترقي في العلم بالله بعد الموت ومن اعجب الامور انه اي الانسان
ثابت في الترقي دايما من ابتداء سيره الى انتهائه بحسب العوالم باعتبار كل يوم هو في شان فيترقي
الانسان من شان الى شان آخر ولا يشعر بذلك الترقي للطافة الحجاب ورقته فان الترقي حجاب
لطيف ودقيق لا يشعر به صاحبه في كل زمان فرد ولا يشعر بتشابه الصور مثل قوله تعالى واوتوا به
متشابها في حق اهل الجنة فان عدم تميزهم بين الاثمار لا بانها متشابها في الصور فلذلك قالوا
عند الاتيان هذا الذي رزقنا من قبل وليس هو ضمير شان اسم ليس الواحد مفسر له عين الآخر
خبر اي وليس ذلك المشابه الواحد عين المشابه الآخر فان الشبيهين عند العارف من حيث
انهما شبيهان قوله غيران خبران في قوله فان وشبيهان خبران في قوله انهما وصاحب التحقيق
يرى الكثرة اي قبل ظهورها حال كونها في قوة الواحد كما يعلم ان مدلول الاسماء الالهية كالحي
والعليم والقادر فان مدلول الحي من له الحيوة والعليم من له العلم والقادر من له القدرة
وهي حقايق اسمائية مختلفة وان اختلفت حقايقها وكثرت انها اي تلك الحقايق المتكثرة عين
واحدة بحسب الوجود الخارجي وهي الذات الواجب الوجود فهذه اي مدلول الاسماء كثيرة معقولة
اي يكون بالقوة في عين اي في حقيقة الواحد الواجب الوجود للظهور فتكون هذه الكثرة
المعقولة في التجلي اي في الظهور كثرة مشهودة في عين واحدة معقولة فتسترا لهوية

الالهية بعد التجلي بصور الاكوان فكانت معقولة بعد ان كانت مشهودة كما ان النواة مشهودة
والشجر معقول فيها قبل ظهوره وبعد الظهور النواة معقولة فيه والشجر مشهود ولنفهم مرتبة
اهل الكشف في العلم بالله لاهل النظر شبه هذه المسئلة الى مسئلتهم المعلومة المسلمة عندهم
حتى يعلموا علو درجتهم في العلم ورجعوا عن طريقهم طريق النظر الى طريقهم طريق الكشف
فقال كما ان الهيولى تؤخذ في حد كل صورة وهي اي الهيولى المأخوذة مع الكثرة وهي الهيولى
الجزئية في الحقيقة الى جوهر واحد كلي وهو هيولاها الكلية فمن عرف نفسه بهذه المعرفة اي من عرف
ان نفسه هي حقيقة الحق ظهر به بهذه الصورة وهي حق مأخوذ في حدها فقد عرف ربه ولا
نتقاله من المقيد الى المطلق وهو رب الارباب كلها بمنزلة الهيولى الكلية فمن عرف نفسه بغير
هذه المعرفة كما هو اهل النظر لم يعرف ربه فوجب معرفة النفس بهذه المعرفة فانه اي الحق
على صورته اي على صفته الكاملة خلقه اي الانسان بل هو اي بل الانسان عين هويته وحقيقته
فثبت ان من عرف نفسه بهذه المعرفة فقد عرف ربه ولهذا اي ولاجل ان حقيقة النفس
عين هوية الحق ما عثر اي ما اطلع احد من العلماء والحكماء على معرفة النفس وحقيقتها
الا الالهيون من الرسل والاكابر من الصوفية وهم الذين حصل لهم العلم عن الوحي وعن
كشف الهي لا عن نظر فكري واما اصحاب النظر وارباب الفكر من القدماء والمتكلمين في كلامهم
في معرفة النفس وماهيتها فما منهم من عثر اي فليس احد منهم اطلع على حقيقتها ولا
يعطيها اي ولا يعطي معرفة النفس لاحد النظر الفكري ابدا فمن طلب العلم بها اي بماهية النفس
من طريق النظر الفكري فقد استسمن اي طلب حصول سمان ذا ورم ونفخ في غير ما يوقد به
النار وهما ضرب مثل يستعمل في طلب حصول الغرض من غير طريقه لاجرم انهم اي الذين طلب
معرفة النفس من طريق النظر كانوا من الذين ضل سعيهم في الحيوة الدنيا فهم يحسبون اي
يظنون انهم يحسنون صنعا اي يفعلون فعلا حسنا فمن طلب الامر من غير طريقه فما ظفر
بتحقيقه اي فما وصل حقيقة ذلك الامر وهذا كله اظهار لمرتبة اهل النظر في العلم ولما فرغ

[illegible]

ضمن اي نفخ فيه

عن بيان تقلبات القلب وأحواله شرع في تبدلات العالم المكونة نوعا من التقلب فقال وما
احسن ما قال الشيخ في حق العالم وتبدله مع الانفاس في خلق جديد في عين واحدة فقال
في حق طائفة بل في حق اكثر العالم بفتح اللام بل هم في لبس من خلق جديد فلا يعرفون تجديد الامر
مع الانفاس وهم المحجوبون بتشابه الصور عليهم لكن قد عثرت عليه اي على تجديد الخلق او على
تبدل العالم الاشاعرة في بعض الموجودات وهي الاعراض فانهم قالوا العرض لا يبقى زمانين
وعثرت عليه اي على تبدل الحسبانية وهم السوفسطائية في العالم كله وجهلهم اي جهل الحسبانية
من التجهيل اهل النظر باجمعهم مع انهم علموا الامر في ذلك على ما هو عليه في نفسه ولكن اخطأ
الفريقان اما خطاء الحسبانية فبكونهم ما عثروا مع قولهم في التبدل في العالم باسره على احدية
عين الجوهر المعقول الذي قبل هذه الصورة ولا يوجد ذلك الجوهر المعقول في الخارج الا بها
اي الا بتلك الصورة كما لا تعقل تلك الصورة الا به اي بالجوهر فلو قالوا بذلك اي باحدية
عين الجوهر فازوا بدرجة التحقيق في الامر فانهم ح كانوا من العارفين الامر على ما هو عليه
واما الاشاعرة فما علموا ان العالم كله مجموع اعراض اي العالم كله عبارة عن اعراض مجتمعة
في جوهر واحد قائمة به فهو يتبدل في كل زمان اذ العرض لا يبقى زمانين فخطاء الحسبانية
في امر واحد والاشاعرة في امرين ويظهر ذلك اي ان العالم كله اعراض او يظهر خطاء
الاشاعرة في الحدود للاشياء فانهم اذا حدوا الشيء تبين في حدهم تلك الاعراض وتبين
ان هذه الاعراض المذكورة في حده اي في حد ذلك الشيء المحدود عين هذا الجوهر الذي
ظهر فيه الاعراض وحقيقته قوله القائم بنفسه صفة الجوهر ومن حيث هو عرض اي القائم بذاته
من حيث هو عرض اذ العرض عين ذلك الجوهر لا يقوم ذلك الجوهر بذاته فقد جاء من مجموع
ما لا يقوم بنفسه وهي الاعراض من يقوم بنفسه الذي هو الجوهر كالتحيز في حد الجوهر
القائم بنفسه الذاتي اي التحيز جزء لماهية الجوهر فانهم حدوا الجوهر بانه هو المتحيز
القابل للابعاد وهي الاعراض وقبوله اي قبول الجوهر للاعراض حد له ذاتي ولا شك ان

القبول عرض اذ لا يكون الا في قابل لانه لا يقوم بنفسه وهو اي القابل ذاتي للجوهر
والتحيز عرض ولا يكون الا في متحيز فلا يقوم بنفسه وليس التحيز والقبول بامر زائد
على عين الجوهر المحدود لان الحدود الذاتية هي عين المحدود وهويته فقد صار ما لا يبقى
زمانين يبقى زمانين وازمنة وعاد ما لا يقوم بنفسه يقوم بنفسه فكان احدهما عين
الاخر فالعالم كله عرض يتبدل في كل آن ولا يشعرون اي الاشاعرة او المحجوبون لما هم عليه
من الخطاء وهو المناقضة والمخالفة بما ذهبوا اليه فانهم قالوا العالم اما قائم بنفسه او غير
قائم بنفسه الاول الجوهر والثاني العرض ثم قالوا يتبدل العرض لا الجوهر وعرفوا الجوهر
بالعرض فكان الجوهر عين العرض لاتحاد الحد والمحدود فقد لزمهم بمقتضى حدودهم بان
العالم كله عرض قائم بذاته ثم يتبدل في كل آن لكنهم لا يشعرون لما لزمهم من المحذور بمقتضى
حدودهم وهؤلاء اي طائفة المحجوبين هم في لبس من خلق جديد ولا يشعرون بان الحق يخلقهم
في كل آن خلقا جديدا واما اهل الكشف فانهم يرون اي يشاهدون ان الحق يتجلى في كل نفس
ولا يكرر التجلي لحصول الفناء والبقاء في كل آن فينافي التكرار ويرون ايضا شهودا
ان كل تجلي يعطي خلقا جديدا ويذهب بخلق فذهابه اي ذهاب الخلق السابق هو الفناء
عند التجلي اللاحق لكن لما كان التجلي الثاني من جنس الاول التبس الامر على المحجوبين ولا
يشعرون التجدد والبقاء لما يعطيه التجلي الاخر وهو التجلي الموجب للبقاء بالخلق الجديد
فافهم فان الامر ما نقول دون غيره **فص حكمة ملكية في كلمة لوطية** ولما التجاء لوط الى الشدة
لضعف نفسه وقوة قومه بقوله لو ان لي بكم قوة او اوي الى ركن شديد نسب الحكمة الملكية
في كلمته ع الملك بفتح الميم وسكون اللام الشدة والمليك الشديد يقال ملكت العجين اذا شددت
عجينه قال قيس بن الخطيم يصف طعنة بشدة ضربه العرق بالرمح ملكت بها كفي فانهرت
فتقها اي فاوسعت فتق الطعنة حتى يرى قائم من دونها ما وراءها اي يرى القائم ما وراء
الطعنة من جانب اخر اي شددت بها كفي يعني الطعنة فهو اي الملك المذكور مستفاد عن قول الشيخ

عن لسان لوط عم وهو اي قول الله تع لو ان لي بكم قوة لمقاومتكم او آوي اي التجاء الى ركن شديد
فنبه عم انه كان مع الله من كونه شديدا فكان غالبا على اعدائه مع نصرة الله من ركن شديد
فكان له ابو طالب ركنا شديدا والذي قصد لوط عم مبتداء القبيلة خبره بالركن الشديد يتعلق
بقصد والمقاومة عطف على القبيلة بقوله لو ان لي بكم قوة يتعلق بقصد وهي الهمة هنا من البشر
خاصة اي القوة الروحانية المؤثرة في النفوس لا القوة الجسمانية فان القوة الروحانية
اقوى تاثيرا من القوة الجسمانية فطلب لوط من الله المقاومة بقوة القوة الروحانية
وهي الهمة هنا من البشر خاصة وهي همة الانبياء والاولياء لا همة عامة في جميع البشر فقال
رسول الله صلى الله عليه وسلم فمن ذلك الوقت يعني من الزمن الذي قال فيه لوط عم او آوي
الى ركن شديد ما بعث نبي بعد ذلك الا في منعة من قومه يمنعون شر العدو فمنه الحديث
هكذا قال رسول الله صلى الله عليه وسلم يرحم الله اخي لوطا لقد كان يأوي الى ركن شديد فمن ذلك الوقت
ما بعث نبي بعد ذلك الا في منعة قومه فكان يحميه قبيلته اي يحفظونه ويمنعون عن ضرر عدوه
كابي طالب مع رسول الله فقوله لو ان لي بكم قوة يعني انما قال لوط عم هذا القول لكونه سمع الله
يقول الله الذي خلقكم من ضعف بالاصالة فالضعف منشاء ومبداء للخلق ثم جعل من بعد
ضعف قوة فعرضت القوة على الضعف الاصلي بالجعل اي بالخلق الجديد فهي قوة عرضية ثم جعل
من بعد قوة ضعفا وشيبة فالجعل يتعلق بالشيبة لكونها امرا وجوديا عرضيا كالقوة واوجدها
الحق سبحانه بالخلق الجديد واما الضعف فهو رجوع الى الاصل خلقه وهو قوله خلقكم من ضعف
وهو عدم القوة فلا يتعلق الجعل به فان قلت فكيف يصح هذا التوجيه فان قوله تع ثم جعل من بعد
قوة ضعفا وشيبة ظاهر في تعلق الجعل بهما قلنا صدقتم في قولكم هذا لكنه لما كان الشيب
صفة عارضة للانسان اعتبر الحق تعلق الجعل اليه بمعنى الايجاد ولما كان الضعف وصفا اصليا
لا يعتبر تعلق الجعل اليه بمعنى الرد الحاصل لذلك قال فرد اي رد الله تع الانسان لما يحصل
ما خلق منه وهو الضعف والشيبة سبب موجب لرد الشيء الحاصل وهو الضعف واورد

دليلا على ان الضعف بعد القوة رد على اصله لا يتعلق به الجعل قوله تع فقال كما قال ومنكم من يرد
الى ارذل العمر لكي لا يعلم من بعد علم شيئا فذكر في هذه الاية انه رد الحق الانسان الى الضعف
الاول فلا يتعلق الجعل الى الضعف فان الرد رجوع الى الاصل فنا في تعلق الجعل اليه فاذا رد
الانسان بالشيخوخة الى الضعف الاول فحكم الشيخ حكم الطفل في الضعف لذلك ناسب حركة
الشيخ حركة الطفل وما بعث نبي الا بعد تمام الاربعين وهو اخذه زمان في النقص والضعوف
فلهذا اي فلاجل ادراك لوط عم معنى قول الله تع بالنور الالهي قال لو ان لي بكم قوة مع كونه
ذلك اي مع وجود القوة الجسمانية يطلب همة مؤثرة فظهر ان ما طلب لوط عم ليست بقوة جسمانية
فان قلت وما يمنعه من الهمة المؤثرة وهي موجودة في السالكين يتصرفون بها في بعض الاشياء
من الاتباع والرسل اولى بها اي بالهمة المؤثرة قلنا صدقت ولكن نقصك يمنعك عن التصرف
علم اخر لان المعرفة لا تترك للهمة تصرفا فكلما علت معرفته اي معرفة الشخص نقص تصرفه بالهمة
لوجهين الوجه الواحد لتحققه اي لتحقق العارف بمقام العبودية ونظره الى اصل خلقه الطبيعي
الذي هو الضعف وهذه المعرفة والنظر الحاصلة تمنع لوطا عم عن التصرف بالهمة مع وجود الهمة
فيه والوجه الاخر احدية المتصرف والمتصرف فيه فلا يرى من اطلع هذا المقام على من يرسل همته
فيمنعه عن التصرف ذلك العلم فعلم من ذلك ان المعرفة تمنع العارف عن التصرف وان
من تصرف من الانبياء والاولياء انما هو بامر الله تع وفي هذا المشهد اي وفي مقام شهود
الاحدية يرى المشاهد ان المنازع له والانبياء والاولياء ما عدل عن حقيقته التي هو اي
المنازع عليها اي على تلك الحقيقة في حال ثبوت عينه وحال عدمه فما ظهر في الوجود الا ما كان
له في حال العدم في الثبوت فما تعدى حقيقته ولا اخل بطريقته فكما ان الانبياء والاولياء
ما عدلوا عن حقايقهم التي هم عليها في حال ثبوت اعيانهم من الطاعة لامر الحق كذلك المنازع
لهم ما عدل عن حقيقته التي هو عليها من المخالفة لهم كل ذلك بتقدير الله وارادته فما تعدى
احد حقيقته واخل طريقته فلا نزاع في الحقيقة فتسمية ذلك نزاعا مطلقا وانما قلنا

ذلك اي منع العلم لا ترك الهمة

مطلقا فان اهل الحق تسمى نزاعا بحسب الامر التكليفي ولا تسمى نزاعا بحسب الامر الارادي ولما ان
اهل الحجاب فيسمون نزاعا مطلقا انما هو عايد الى التسمية باعتبار النزاع امر عرضي لظهور الحجاب
الذي على اعين الناس المانع للاطلاع على ستر القدر فانهم لعدم وقوفهم بستر القدر يزعمون
ان الناس كلهم قابل للهداية واتباع الرسل فيما جاؤا به وما يعلمون ان كل احد منهم موافق
لطريقته التي عينت له في الازل من عند الله بحسب اقتضاء عينه الثابتة في العلم لذلك يسمون
عدم اتباع الكفار نزاعا ومخالفة مطلقا فلو علموا ما علم اهل الكشف لما كانوا يسمون نزاعا
مطلقا بل يسمون نزاعا من وجه وابتلاء من وجه كما قال الله تعالى فيهم اي في حق اهل الحجاب
ولكن اكثر الناس لا يعلمون ستر القدر يعلمون ظاهرا من الحيوة الدنيا اي ما ظهر في نشأتهم
الدنيا وهم عن الآخرة اي عن النشأة الاخرى التي يظهر عندها ستر القدر هم غافلون صح
وهو الكون قلوبهم في غلاف وهو الكن الغافل من باب المقلوب فان الغافل ماخوذ
من قولهم قلوبنا غلف اي في غلاف فقلب اللام والفاء باقيا لمكاني فكان اصل الغافلون
غالفون اي غالفون في غلاف الحجاب وهو الغلاف الكن الذي يستر اي يستر القلب
عن ادراك الامر على ما هو عليه وهذا الكن هو الذي ذكره الحق في قوله انا جعلنا في قلوبهم
اكنة ان يفقهوه ولهذا انهم وقرا ههنا اي التحقيق بمقام العبودية والنظر الحاصل من الحكمة
والاطلاع على احدية المتصرف والمتصرف فيه وامثاله يمنع العارف من التصرف بالهمة
في العالم ويدل عليه ما قال الشيخ ابو عبد الله بن قايد للشيخ ابي السعود بن الشبل لم لا
تتصرف فقال ابو السعود تركت الحق يتصرف لي كما يشاء يريد قوله تعالى فاتخذه وكيلا
فالوكيل هو المتصرف فاتخذ ابو السعود الحق وكيلا يتصرف له لا سيما وقد سمع ابو السعود
ان الله يقول وانفقوا مما جعلكم مستخلفين فيه فعلم ابو السعود والعارفون بالعلم
الشهودي ان الامر الذي بيده ليس له وانه مستخلف فيه اي في ذلك الامر ولفظ الضماير
باعتبار المحل اذ الكلام في العارفون للاستغراق اي فعلم كل واحد من العارفين ثم قال الحق
اي لابي السعود للحق هذا الامر استخلفتك فيه وملكتك اياه اجعلني واتخذني فيه وكيلا

نقد تجلى الله لابي السعود في هذه الاية فامتثل ابو السعود امر الله فاتخذه وكيلا فكيف
يبقى لمن يشهد مثل هذا الامر همة يتصرف بها والهمة والحكمة لا تفعل الا بالجمعية التي لا متسع لصاحبها
الى غير ما اجتمع عليه وهذه المعرفة تفرقه اي تفرق صاحبها عن هذه الجمعية فيظهر العارف التام
المعرفة بغاية العجز والضعف قال بعض الابدال للشيخ عبد الرزاق قل للشيخ ابي مدين بعد السلام
عليه يا ابا مدين لم لا يعتاص علينا شيء اذا اردنا حصوله يحصل بتصرفنا ويلين لنا ولا
ينازعنا وانت تعتاص عليك الاشياء اي لا يسع على مرادك يعني نحن نتصرف وانت
لا تتصرف والحال نحن نرغب في مقامك وانت لا ترغب في مقامنا وكذلك كان ابو مدين
يعتاص عليه الاشياء فلا يتصرف وغيره يرغب في مقامه ولا يرغب هو في مقام غيره مع كون
ابي مدين كان عنده ذلك المقام وهو مقام الابدال صاحب التصرف وغيره اي وغير ذلك المقام
ونحن اتم في مقام الضعف والعجز منه اي من ابي مدين ومع هذا قال له هذا البدل
ما قال وهذا اي الذي منع ابي مدين من التصرف من ذلك القبيل اي من قبيل ما منع ابا السعود
وامثاله من التصرف وهو المعرفة التامة ايضا كابي السعود وغيره من العارفين فظهر ان البدل
الذي قال لابي مدين نصف من المعرفة ولو علم ما قال له لعلم ان العارف لا يتصرف بالاختيار
بل بالجبر والامر من الله تعالى وقال صلى الله عليه وسلم في هذا المقام عن امر الله له بذلك المقام وهو
مقام العجز والضعف ما ادري ما يفعل بي ولا ادري ما يفعل بكم ان اتبع الا ما يوحى الي
فالرسول بحكم ما يوحى اليه به ما اي ليس عنده غير ذلك اي غير الوحي فان اوحي اليه بالتصرف بجزم
تصرف وان منع امتنع وان خير اختار ترك التصرف لظهوره بمقام العبودية من العجز
والضعف الا استثناء منقطع ان يكون المخير ناقص المعرفة فانه اختار التصرف لعدم علمه
بمقام عبودية قال ابو السعود لاصحابه المؤمنين به ان الله اعطاني التصرف اي اعطاني قدرة
التصرف وخيرني فيه منذ خمس عشرة سنة وتركناه تظرفا اي اختيارا ولم يقل وتركناه للكمال
مع علمه بذلك لاظهار العجز وضعفه وتنبيها للمخاطبين على المقام الاصلي مقام العبودية وتاديبا

بمقام العبودية حيث لم يثبت لنفسه كمال المعرفة مع حصولها له والى هذا اشار المفسر بقوله
وهذا الذي ذكر ابو السعود لاصحابه في وجه ترك التصرف وهو قوله تركناه تظرفا لسان ادلال
اي لسان عبودية وفناء لا لسان بيان عن الحقيقة فليس التظرف وجها في ترك التصرف في حق
الكاملين وانما الوجه فيه كمال المعرفة وهو لسان الوجود وبينه بقوله واما نحن فما تركناه تظرفا وهو
تركه ايثار وانما تركناه لكمال المعرفة اي نحن نقول في وجه ترك التصرف على ما هو الامر عليه وهو كمال
المعرفة ولا نقول كما يقول ابو السعود وهو التظرف وليس الامر على ما يقوله فترك لسان الادلال
واختار لسان الوجود لكونه مامورا بالبيان عن حقيقة الامر ولم يظهر هذا المعنى الا بقوله
لكمال المعرفة بخلاف ابي السعود فانه مختار في الاظهار لذلك لم يكشف الامر لاصحابه مع علمه
بحقيقة الامر كما قال في حقه فكيف يبقى لمن يشهد مثل هذا الامر همة فان من شهد هذا المشهد
يعلم انه اي شيء منعه عن التصرف وانما اختار ابو السعود هذا اللسان تعليما لاصحابه طريق
الفناء والتوحيد وهو بذل النفس وترك التصرفات بالاختيار فان المعرفة اي كمال المعرفة
لا تقتضيه اي التصرف بحكم الاختيار فلا اختيار للعارف في التصرف ولما يوهم ظاهر كلام ابي السعود
ان العارف يتصرف بالهمة بالاختيار قال لسان اذ لا اختيار في تصرف العارف بالهمة في العالم
نعم امر الهي وجبر لا باختيار ولا شك ان مقام النبوة يطلب التصرف لقبول الرسالة
اذ التصرف سبب لقبول الرسالة التي جاء الرسول بها اي بهذه الرسالة فيظهر عليه اي على الرسول
ما ذكرناه من الاظهار ومن الظهور ما يصدقه اي الذي يصدق الرسول في دعوى الرسالة
عند امته وقومه من المعجزات وكذلك ليظهر من الاظهار ومن الظهور دين الله والولي
ليس كذلك ومع هذا اي مع ان الرسول يحتاج الى التصرف في اظهار الدين فلا يطلبه اي التصرف
الرسول في الظاهر من حيث النشأة العنصرية واما من حيث النشأة الروحانية يطلب
التصرف لذلك وانما لا يطلب الرسول التصرف وهو اظهار المعجزة لان الرسول له الشفقة
على قومه فلا يريد ان يبالغ في ظهور الحجة عليهم فان في ذلك اي في ظهور الحجة هلاكهم

اسمانه والتظرف مقدم خبره فيبقي من الابقاء عليهم حجابهم لشفقته عليهم وقد علم الرسول ايضا
ان الامر المعجز اذا ظهر للجماعة فمنهم من يؤمن عند ذلك اي عند ظهور المعجزة ومنهم من يعرفه ويجحده
ولا يظهر التصديق به ظلما وعلوا وحسدا ومنهم من يلحق ذلك بالسحر والايهام اي الشعبذة فلما
رات اي شاهدت الرسل ذلك الامر من اعيان قومهم ورات انه اي الشان لا يؤمن احد وظهرت
المعجزة له الا من انار الله قلبه في علمه بنور الايمان الازلي ومتى لم ينظر الشخص بذلك النور المسمى بالايمان
الازلي عند الظهور فلا يظهر التصديق عن مثل هذا الشخص لعدم تنور قلبه بنور الايمان الازلي
فلا ينفع في حقه المعجز فاذا علم الرسل هذا الاحوال من قومهم فقصرت الهمم اي همم الرسل
عن طلب الامور المعجزة من قومهم لاظهار دين الله وانما قصرت همم الرسل عن طلب المعجزة
لما لم يعم اثرها اي اثر المعجزة الناظرين كلهم فان بعض ناظري المعجزة لا يؤمن به اي لا يؤثر المعجزة
في ناظري المعجزة ولا يعم اثرها في قلوبهم فان بعض قلوب الناظرين لا يصدق به فكان من الناظرين
من يقربه بلسانه ويجحد بقلبه وهم المنافقون لذلك قال ولا في قلوبهم فيختص اثر المعجزة فقصرت الهمم
ولو عمت لعمت كما قال في حق اكمل الرسل واعلم الخلق واصدقهم في الحال انك لا تهدي من احببت
ولكن الله يهدي من يشاء فلا اثر للهمة اثر ولا بد لم يكن احد اكمل من رسول الله ولا اعلى
واقوى همة منه وما اثرت همته في اسلام ابي طالب عمه وفيه اي في حق ابي طالب نزلت الاية
التي ذكرناها وكذلك قال في الرسول انه ما عليه الا البلاغ وهو قوله وما عليك الا البلاغ
فنفي عنه ما عدا التبليغ وقال ليس عليك هديهم ولكن الله يهدي من يشاء فنفي عنه هدايتهم
كل ذلك نفي لتاثير همته مع كونه اكمل البشر بل اكمل الموجودات ولما كان ايضاح هذه المسئلة
موقوفة على سر القدر بينه بقوله وزاد الحق ثم نفي اثر الهمة في سورة القصص وهو اعلم بالمهتدين
اي بالذين اعطوه اي الحق العلم بهدايتهم في حال عدمهم باعيانهم الثابتة فاثبت الحق ان العلم
تابع للمعلوم فاذا كان العلم تابعا للمعلوم فمن كان اعطى العلم للحق بايمانه في ثبوت عينه
وحال عدمه ظهر بتلك الصورة في حال وجوده وقد علم الله ذلك اي الايمان منه انه هكذا يكون

اى الذى كان مؤمنا فى حال عدمه يكون فى حال وجوده وقد علم الله ذلك اى الايمان منه انه هكذا
الخارجى فلذلك العلم قال وهو اعلم بالمهتدين فلما قال مثل هذا القول وهو قوله وهو اعلم بالمهتدين
قال ايضا ما يبدل القول وهو حكم الله بايمان البعض لدى لان قولى على حد اى على حسب علمى فى خلقى
وما انا بظلام للعبيد اى ما قدرت عليهم اى على العبيد الكفر الذى يشقيهم بدون اقتضاء اعيانهم
الثابتة وطلبهم منى ثم طلبتهم بما ليس فى وسعهم ان ياتوا به حتى اكون ظالما للعبيد فكان الحق بهم
ما ليس فى وسعهم من احوال عينهم الثابتة وهذا هو الكلام الذى قطع عرق الجبر عن كليته فلا ظلم
اصلا فلا جبر قطعا لا صرفا ولا متوسطا اذ مال الجبر الظلم فلا يصح الجبر اصلا كما لا يصح الظلم بل ما علمناهم
الا بحسب ما علمناهم وما علمناهم الا بما اعطونا من نفوسهم بما هم عليه فى حال عدمهم فما كان
ظالما للعبيد فى هذه المعاملة فان كان ظالما هذا مجرد تقدير وفرض لالزام الخصم فهم الظالمون
لانفسهم لا الحق لاقتضاء اعيانهم الثابتة هذا الظلم بكليته من الحق فما فعل الحق بهم الا ما فعلوا
بانفسهم من الظلم فما ظلمهم الحق ولكن كانوا انفسهم يظلمون ولذلك قال ولكن كانوا انفسهم يظلمون
فلما كانوا هم الظالمون قال فما ظلمهم الحق فما طلب الحق منهم ما ليس فى وسعهم الا على حسب اقتضاء
اعيانهم فى حال عدمهم فكان ما علمناهم الا بحسب ما اعطونا من نفوسهم من العلم بهم كذلك
ما قلنا لهم والمراد من القول التكليف الشرعية اى ما امرناهم الا ما اعطته ذاتنا ان نقول لهم
وذاتنا معلومة لنا بما هى عليه من ان نقول كذا ومن ان لا نقول كذا فكما اعطى الحق لهم ما طلبت
ذواتهم من الكفر او الايمان وغيره من الاحوال كذلك اعطى الحق لذاته ثم ما اقتضت ذاته ثم من القول
كذا وعدم القول كذا فما قلنا الا ما علمنا من ذاتنا انا نقول فلنا القول اى الامر التكليفى بل اعلى الكل
قوله ولهم الامتثال وعدم الامتثال مع السماع منهم فان عدم الامتثال لا يمكن فى الامر الارادى
فالكل اى القول والامتثال وعدم الامتثال منا اى من الحق من وجه وعنهم اى من العبيد من وجه
والاخذ اى التعذيب لمن لم يمتثل الامر التكليفى عنا اى عن الحق وعنهم اى عن العبيد فهم كانوا منا
ان لم يكونوا امنا فنحن لا شك نكون منهم تحقيقا للعبودية والربوبية فانه اذا لم يكن الحق منهم

على تقدير عدم كونهم من الحق لم يتحقق الربوبية والعبودية فكون الحق منهم محال بالضرورة فكانوا
من الحق والحق ليس منهم واما الاحوال التى بينهم وبين الحق فهى كلها منه ومنهم ويجوز ان يكون
معناه فالكل اى اعطاء الكل منا ومنهم والاخذ اى اخذ الكل عنا وعنهم فكان الحق معطيا واخذا
فهذا هو المعاملة بين الرب والعبد ان لم يكونوا ياخذون منا ما لم يعطونا اولا فنحن لا شك
ناخذ عنهم ما لم اعطه قبله لهم وهو العلم فان علمه بهم ياخذ عنهم ولم يعط اولا ذلك العلم لان علم
تابع لمعلومه بخلاف العبد فانه لا يمكن له ان ياخذ عن الحق ما لم يعطه الحق اولا الا الوجود
بل الوجود ايضا فايض عليهم من الحق على حسب طلبهم ولاشتمال هذا الفص على المسائل المطلبية اللطيفة
اوصى بالتحقيق فقال فتحقق يا ولى هذه الحكمة الملكية اللوطية فانها لباب المعرفة فقد بان اى ظهر لك
السر اى سر القدر وقد اتضح الامر الذى اشتبه على علماء الظاهر وقد ادرج فى الشفع اى فى الخلق الذى
قائم مقام الفاعل لادرج قيل هو الوتر اى الحق كما ان الاثنين يحصل من الواحد كذلك الخلق يحصل
من الحق فادرج الخلق فى الحق كما ادرج الواحد فى الاثنين يعنى ان تحققت الحكمة الملكية فقد ظهر لك
هذه المذكورات التى لا وسع لكل احد ان يطلع عليها **فص حكمة قدرية فى كلمة عزيرية** ولما كان
العزير بعينه الثابتة واستعداده الاصلى طالبا للمعرفة بسر القدر بقوله انى يحيى هذه الله بعد موتها
اختصت كلمته بالحكمة القدرية ولما تقدم القضاء على القدر بالذات قدمه عليه بالوضع فقال
اعلم ان القضاء حكم الله فى الاشياء القضاء فى اصطلاح الطائفة هى الحكم الالهى فى الموجودات
كلها على ما هى عليها من الاحوال وحكم الله فى الاشياء كان على حد اى على حسب علمه بها اى
بالاشياء وعلى حد علمه فيها فقوله بها اشارة الى احاطة علمه ثم بظواهر الاشياء وقوله فيها اشارة
الى احاطته بباطن الاشياء وعلم الله فى الاشياء على ما اعطته المعلومات مما هى عليه فى نفسها فقد
استغنى بفى الاشياء عن ذكره بالاشياء لان من علم باطن الاشياء فبالحرى ان يعلم ظاهرها
والقدر توقيت ما هى عليه الاشياء فى عينها اى القدر ايجاد الاشياء فى اوقاتها بحسب اقتضاء عينها
الثابتة وقوعها فى ذلك الوقت من غير مزيد ونقص عن اقتضاء استعدادها فما حكم القضاء

أي القاضي وهو الحق تعالى على الأشياء بالكفر والعصيان الآبهما أي الآ بما هي عليها في عينها فما قدر الكفر
للعبد إلا باقتضاء عينه الثابتة فلا جبر أصلا من الله لا صرفا ولا متوسطا وإنما يلزم ذلك
لو قدر من عند نفسه من غير اقتضاء عين العبد فبهذا البيان رفع توهم الجبر عن أهل الحجاب الذين
لم ينكشف لهم أصل المسئلة وهذا أي كون حكم الله على الأشياء بحسب ما هي عليها في حد ذاتها هو
سر القدر الذي يظهر لمن كان له قلب أو ألقى السمع وهو شهيد ولا يظهر لغيرهم من الطائفتين
فلا حظ لأهل النظر من المتكلمين والحكماء من مسئلة سر القدر ولا يصل إليه أحد بنظر العقل فلله
الحجة البالغة أي الكاملة التامة يعني إذا كان تقدير الحق أحوال العباد وأفعالهم بحسب اقتضاء
عينهم الثابتة كان لله الحجة التامة على خلقه لا للخلق عليه إذ قيل لم قدر على فلان الإيمان وعلى
فلان الكفر أو لم قدر بعض الأشياء على الصورة القبيحة وبعضهم على الصورة الحسنة ولو لا كان لله
الحجة البالغة على خلقه لا للمخلوق على الله فالحاكم وهو الحق تعالى في التحقيق تابع في حكمه لعين المسئلة وهي
عبارة عن المحكوم عليه وبه والحكم الذي يحكم الحق في القضاء والقدر فيها أي في تلك المسئلة بما أي
بحسب ما تقتضيه ذاتها أي ذات المسئلة والمراد بعين المسئلة الأعيان الثابتة في العلم فالمحكوم
عليه بما أي بالذي هو وجد فيه أي في المحكوم عليه حاكم على الحاكم أن يحكم عليه بذلك فيحكم العبد المؤمن
على الحق بقوله فاحكم علي بالإيمان فيحكم الله به إجابة لدعوة العبد فإنه دعوة الداعي إذا دعى
وكذلك في الشقاء فكل حاكم محكوم عليه بما أي بالذي حكم به وبما حكم فيه كان الحاكم من كان
ربا أو عبدا فكان كل واحد من الرب والعبد حاكما ومحكوما عليه لكن حكم العبد على الحق تعالى فيه
سابق على حكم الحق على العبد به لذلك كانت الحجة البالغة لله على العبد لا للعبد على الله واعلم
أن العبد في الحكم على الحق على نوعين اختياري وهو حكمه عليه بصفاته وأفعاله الصادرة منه ونوع إنشائي
كقوله رب اغفر لي ولا يقال عند أهل الشرع العبد حاكم على الحق وآمر مع وجود المعنى الأصلي
للحكم والأمر هنا بل يقال في الأول العبد مسبح أو منزه وفي الثاني طالب من الله المغفرة احترازا
عن سوء الأدب فإن الحكم والأمر من العبد بقوله حكمه على الحق أو أمره أو منه بقولك حكم العبد

على الحق

على الحق وأمره يوهم الجرأة على الله تعالى وكذا عند أهل الحقيقة في دائرة الشرع إذ ليس لهم لسان
واصطلاح غير لسان أهل الشرع واصطلاحهم وأما في مرتبة الحقيقة فقالوا إن الأعيان الثابتة
حاكمة على الحق وآمرة بلسان الاستعداد بإتيان الوجود معنى الحكم والأمر في الأعيان فهم لم يقولوا
إن العبد حاكم على الحق بلسان الصوري كما أنهم لم يقولوا كذلك والأمر كما قلنا فإن
أهل الشرع يتعلق غرضهم بلسان الظاهر لسان الصوري الجسماني وأهل الحقيقة يتعلق
غرضهم بلسان الباطن المعنوي الاستعدادي لسان الأعيان الثابتة في العلم فإذا لم يتعلق غرض
الشرع بالأعيان الثابتة ولسانها نفيا وإثباتا لم تقع المخالفة بينهما إذ المخالفة إنما تكون
بين القولين لا بين السكوت والقول فهم ما قالوا خلاف ما ثبت عند الشرع حتى يلزم المخالفة
وبين كلامهما بل قالوا ما سكت عنه الشرع فأهل الله أظهروا المعاني في القرآن والأحاديث التي
لم يبين أهل الشرع هذه المعاني لعدم اطلاعهم بانتفاء شروطه وأسبابه فلا يلزم من عدم
وجود ما قاله أهل الله في الشرع أن يكون ذلك مخالفا للشرع وهذا إن فهمت يطلعك
الموافقة بين العلوم الإلهية والشرعية فتحقق قولنا فإن الموافقة بين العلمين ما جهلت إلا
لشدة ظهوره يدل عليه قوله فتحقق هذه المسئلة فإن القدر ما جهل إلا لشدة ظهوره لا
لشدة الخفاء فإن الصور المشاهدة في الحس هي صور القدر فكما أن شدة الخفاء لغاية بعدها
عن إدراك البصائر بسبب الجهل كذلك شدة الظهور لغاية قربها وانحرافها عن حد الاعتدال
سبب الجهل كالمرآة القريبة من الرائي لم يظهر له صورته فيها لشدة قربها منه بل نقول إن مسائل
العلوم الإلهية كلها ما جهلت إلا لشدة ظهورها فلم يعرف وكثر فيه الطلب والإلحاح
فقال إبراهيم عم أرني كيف تحيي الموتى وقال العزير أنى يحيي هذه الله بعد موتها فهذا السؤال
من عدم علمهما بسر القدر فإن السؤال يطلب حصول ما يحصل واعلم أن الرسل صلوات الله
عليهم أجمعين من حيث هم رسل لا من حيث هم أولياء وقوله عارفون على مراتب ما هي عليه أممهم
تفسير لقوله لا من حيث هم أولياء لأن كونهم أولياء لا يكون إلا كذلك فمن حيث كونهم رسل

لما اى فليس عندهم من الله من العلم الذى ارسلوا به الا قدر ما يحتاج اليه الامة ذلك الرسول
لا زائد ولا ناقص اى لا يكون ذلك العلم زائدا على قدر احتياج تلك الامة ولا ناقصا عنه .
والامم متفاضلة يزيد بعضها على بعض فى الكمال واذا كانت الامم متفاضلة فتفاضل الرسل
فى علم الارسال اى يزيد بعضها على بعض بتفاضل اممها وهو اى تفاضل الرسل بتفاضل الامم
معنى قوله تلك الرسل فضلنا بعضهم على بعض اى فضلنا بعضهم على بعض فى علم الارسال فتفاضل
الامم كما هم ايضا فيما يرجع الى ذواتهم عليهم السلام من العلوم والاحكام متفاضلون بحسب الاستعداداتهم
نهم كانوا ذوى تفاضل بحسب ذواتهم و بحسب تفاضل اممهم وهو اى التفاضل بحسب الاستعداد معنى
قوله تعالى ولقد فضلنا بعض النبيين على بعض فى العلوم الراجعة بالكثرة والقلة الى ذواتهم
وقال الله تعالى فى حق الخلق والله فضل بعضكم على بعض فى الازل فى الرزق والرزق منه ما هو
روحانى كالعلوم وحسى كالاغذية ثم ينزله على الخلق فى الشهادة باوقاتها وما ينزله
اى وما ينزل الحق الرزق على الخلق روحانيا كان او حسيا الا بقدر معلوم للحق من استعداد
الخلق فى كل وقت وهو اى القدر المعلوم الاستحقاق الذى يطلبه اى يطلب الخلق ذلك
الاستحقاق من الله وانما يطلب الخلق ذلك الاستحقاق من الله فان الله تعالى اعطى كل شئ مقتضا
خلقه فى الازل دفعة واحدة من الرزق المعنوى والصورى فينزل بقدر ما يشاء من نفسه
وما يعلم بنا الا ما علم فحكم به وما علم كما قلناه الا بما اعطاه المعلوم من نفسه معناه هنا
فالتوقيت اى توقيت ما عليه الاشياء فى الاصل للمعلوم اى من اقتضاء ذات المعلوم فانه
طالب من الله ذلك التوقيت باستعداده والقضاء والعلم والارادة والمشية كلها تابع
للقدر اى التوقيت اى يتعلق كلها بالاشياء بحسب الاوقات والازمان التى اقتضت ذات المعلوم
فسر القدر اى فعلم سر القدر من اجل العلوم لا يفهمه الله تعالى الا لمن اختصه بالمعرفة التامة
فالعلم به يعطى الراحة الكلية للعالم به لعلمه ان كل رزق الصورى والمعنوى الذى اقتضت
ذاته وطلبته لا بد ان يصل اليه فيحصل الاطمئنان فيستريح عن الطلب و يعطى العذاب

الاليم العالم به ايضا فهو يعطى النقيضين لعلمه ان ما لا يلائم غرضه من مقتضى ذاته كالفقر
وسوء المزاج وغير ذلك لا يزول البتة فلا يرى سببا للخلاص فيتألم بالعذاب الاليم وهكذا احكم
سر القدر فى الخلق واما حكمه فى الحق فقد بينه بقوله وبراى و بسر القدر او بعلمه وصف الحق نفسه
بالغضب والرضى وبه تقابلت الاسماء الالهية وانقسمت الى اللطف والقهر من جهة العين
لان العين المؤمنة تقتضى ان يتجلى الله لها باللطف والعين الكافرة تقتضى ان يتجلى الله لها
بالقهر فاظهرت الاعيان اللطف والرضى والقهر والغضب واذا كان الامر كذلك فحقيقته اى
حقيقة سر القدر او حقيقة العلم بسر القدر تحكم باللطف والرضى وبالقهر والغضب فى الوجود
المطلق اى فى الحق وتحكم بالسعادة والشقاوة او بالراحة والالم فى الموجود المقيد اى فى الخلق
لا يمكن ان يكون شئ اتم منها اى من حقيقة سر القدر ولا اقوى منها ولا اعظم لعموم حكمها
باللطف والقهر المتعدى اى للحق ولعموم حكمها بالسعادة والشقاوة غير المتعدى اى للخلق
قال بعض الشراح والمراد بالحكم المتعدى الاحكام والتاثيرات التى تقع من الاعيان وغير المتعدى
ما يقع فى مظاهرها فيحتاج الى حذف الموصوف تقديره الحكم المتعدى ولما كانت الانبياء صلوات
الله عليهم لا تاخذ اى لا ياخذون علومها الا من الوحى الخاص الالهى اى الوحى الخاص بهم لا ياخذ
غير الانبياء من ذلك الوحى قوله فقلوبهم جواب لما ودخول الفاء لكونه جملة اسمية ساذجة
خالية من العلوم التى تكتسب من النظر العقلى لعلمهم بقصور العقل من حيث نظره الفكرى
عن ادراك الامور على ما هى عليه والاخبار ايضا كالعقل من حيث نظره الفكرى يقصر عن ادراك
ما لا ينال الا بالذوق فيختص بما يسعه العبارة والذوقيات لا يقبل التعبير فلم يبق العلم
الكامل الا فى التجلى الالهى وما اى وفى الذى يكشف الحق عن اعين البصائر والابصار
قوله من الاغطية بيان لما فيدرك الامور قديمها وحديثها وعدمها ووجودها ومحالها
وواجبها وجائزها على ما هى عليه فى حقائقها واعيانها ولا يبقى فيها نظر العقل والاخبار
فبالتجلى الالهى والكشف يحصل العلم بحقائق الاشياء على ما هى عليه بخلاف نظر العقل

والاخبار فظهر احتياج ارباب العقول الى رباب التجلي في العلم فلما كان مطلب العزير وهو قوله
انى يحيى هذه الله بعد موتها على الطريقة الخاصة لله تعالى بدا عليه قوله بعد فطلب ان يكون له قدرة
يتعلق بالمقدور وقوله فطلب ما لا يمكن وجوده في الخلق ذوقا فلا يجوز ان يكون المراد بها
طريق الوحي كما جوزه بعضهم لذلك اى لكون مطلب العزير على الطريقة الخاصة لله تعالى وقع العتب
عليه جواب لما ولذلك يتعلق بقوله توقع كما ورد ذلك العتب في الخبر وهو لئن لم تنته لامحون
اسمك من ديوان النبوة ولو طلب العزير بهذا المطلب الكشف الذي ذكرناه الذي هو طريق الانبياء
والاولياء ربما كان لا يقع عليه عتب في ذلك الطلب كما كان ابرهيم عم فان مطلبه امر ممكن حصوله
للانسان كذلك لو يقع عليه عتب فلما عتب الحق على العزير علم ان ما طلبه من الخصايص الالهية
والدليل على ان سراجه قلبه قوله في بعض الوجوه انى يحيى هذه الله بعد موتها حيث لم يعلم وقوع الجواب
عليه بهذا السؤال قوله في بعض الوجوه اشارة الى اختلاف المفسرين في تفسير هذه الاية فان من قال
قايل هذا الكلام العزير وهو ما اختاره الشيخ وقيل ارميا وقيل الخضر وقيل كان رجلا كافرا
هذا المعنى الذي ذكر في مطلب العزير وهو وقوع العتب عليه في مطلبه الذي على طريقة الخاصة
على اخذ البعض لا مطلقا يدل عليه قوله واما عزير فصورته ثم في قوله هذا اى في انى يحيى هذه الله
بعد موتها كصورة ابرهيم عم في قوله ارنى كيف تحيي الموتى ويقتضي ذلك اى ويقتضي صورة سؤال
العزير الجواب بالفعل الذي اظهره الحق فيه اى في نفس العزير في قوله فاماته الله مائة عام
ثم بعثه فقال له وانظر الى العظام كيف ننشزها ثم نكسوها لحما فعاين كيف تنبت الاجسام معاينة
تحقيق فاراه الكيفية كما اراها ابرهيم عم فلا فرق في المطلب بالنظر الى الاية وانما كانت التفرقة
في الطلب بين ابرهيم وعزير من امر خارج وهو العتب فسال الكيفية يتعين ان سؤاله عن
القدر الذي لا يدرك الا بالكشف للاشياء في حال ثبوتها في عدمها فما اعطى الحق ذلك السؤال
بل رده واعطى ما يمكن في حقه وانفع في نفسه فاراه الكيفية كما اجاب لمن سئل عن الاهلة
فقال قل هي مواقيت للناس والحج اعطى الاطلاع على غير الطريقة الخاصة التي طلبها فلا يذوق كيفية

الاحياء بل يشاهدها فاته ذلك اى الاطلاع بسر القدر ذوقا من خصايص الاطلاع
الالهي في المحال ان يعلمه اى ان يعلم السر القدر ذوقا الا هو وانما لم يعلم سر القدر على هذه
الطريقة الخاصة الا لله فانها اى فان الاعيان الثابتة المفاتح الاول اعنى مفاتح الغيب التي
لا يعلمها الا هو وقد يطلع الله من يشاء من عباده على بعض الامور من ذلك الغيب كما قال
عالم الغيب فلا يظهر على غيبه احدا الا من ارتضى من رسول كمحمد عم في انشقاق القمر وعيسى
في احياء الموتى وابراء الاكمه والابرص واعلم انه لا تسمى الاعيان مفاتح الا في حال الفتح وحال
الفتح هو تعلق التكوين بالاشياء او قل ان شئت حال تعلق القدرة بالمقدور ولا ذوق
لغير الحق في ذلك اى في تعلق القدرة بالمقدور فلا يقع فيها اى في القدرة تجلى ولا كشف
على طريق الذوق اذ لا قدرة ولا فعل الا لله خاصة اذ له الوجود المطلق الذي لا يتقيد فلا
يقدر من له الوجود المقيد على الايجاد والاعدام الا من ارتضى من رسول فانه عناية
الهية سبقت له في حقه فلما رأينا عتب الحق له عم في سؤاله في القدرة علمنا انه اى العزير طلب
هذا الاطلاع اى الاطلاع المذكور المختص للحق فطلب ان يكون له قدرة يتعلق بالمقدور
وما يقتضي ذلك الا من له الوجود المطلق فطلب ما لا يمكن وجوده في الخلق ذوقا
فان الكيفيات لا تدرك الا بالاذواق واما ما رويناه ولما حقق معنى الاية وهو
لا يدل على المطلب الخاص الا بقرينة العتب شرع في تحقيق العتب بقوله مما اوصى الله به الى عزير
ان الانتهاء عن مثل هذا السؤال واجب عليك اما بنهي الحق واما بنهي عن نفسك والفرق
بينهما ان النهي الالهي يتعلق بوجود المنهى عنه بمعنى وجد في المحل ثم نهاه الحق عنه والنهي
عن النفس يتعلق بعدمه بمعنى لم يوجد في المحل اصلا فلما سأل نهى الحق عن السؤال الذي
لا يناسب حاله فانتهى عن السؤال مع الندامة فقال لو لم اسأل لظننت ان عدم صدوره
خير من ان يصدر فيبقى الحق ان وجود السؤال عنه ثم النهي عنه عناية له في حقه بقوله
لئن لم تنته بنهي الحق عن السؤال على الاطلاع الخاص لله تعالى لامحون اسمك من ديوان النبوة

كي يحصل الانتهاء منك بنفسك اذ لابد من الانتهاء عن السؤال الذي ليس في استعدادك
قوله اي رافع جواب اما حذف الفاء واقيم اي مقامه عندك طريق الخبر واعطيك الامور على
التجلي والتجلي لا يكون الا بما انت عليه من الاستعداد الذي به يقع الادراك الذوقي فتعلم
انك ما ادركت الا بحسب استعدادك فتنظر في هذا الامر الذي طلبت فاذا لم تره اي الامر الذي
طلبته تعلم انه ليس عندك الاستعداد الذي تطلبه وتعلم ان ذلك الامر من خصايص الذات
الالهية وقد علمت ان الله تعالى اعطى كل شيء خلقه فاذا لم يعطك هذا الاستعداد الخاص فما هو
خلقك ولو كان خلقك لاعطاكه الحق الذي اخبر انه اعطى كل شيء خلقه فتكون على هذا التقدير
انت الذي تنتهي عن مثل هذا السؤال من نفسك لا تحتاج فيه الى النهي الالهي ولما فعل بك
بل ابقيتك على نبوتك وجعلتك محتاجا الى نهي الهي وهذا اعلى مرتبة لك من ان تنتهي
من نفسك فان النبوة لاشتمالها الولاية اعلى مرتبة من الولاية بدونها فلما علم العزير رحمه الله
على عناية له فزالت ندامته على سؤاله والنهي عنه هذا هو الذي انكشف لي في هذا المقام فعلى هذا
التحقيق لا عتب على العزير على هذا الطلب بل صح من الانبياء بمثل هذا السؤال لم يعتب
عليه وان لم يقبل مسئلتهم وهذا اي ما فعله الحق بالعزير عناية من الله بالعزير وتسلية له
لا عتب عليه في التحقيق وان كان في الظاهر عتب اخبر الله به بقوله لئن لم تنته لامحون
اسمك من ديوان النبوة فدل قوله لئن لم تنته على ان مطلب العزير على طريقة الخاصة
سواء حمل على العتاب كما قال البعض او على العناية كما قال الشيخ فقوله فلما رأينا عتب
الحق له على لسان البعض لا على انه ذاهب على العتاب والا لما قال عناية للعزير علم ذلك
العناية من علمه وحمل هذا الكلام على العناية والمراد به نفسه قدس سره وجهل من جهله
وحمل القول على العتب فعلم من قوله وجهل من جهله انه لا يصح حمل هذا الكلام على العتب
عنده ولو سلم العتب فحق الانبياء تاديب والتاديب عناية بهم فهذا العتب عند الشيخ
عناية لا وعد ولا وعيد فلما علم من كلامه انه لا يعلم سر القدر الالهية او متى يطلع عليه

من انبيائه واوليائه شرع في بيان الولاية والنبوة واعلم ان الولاية اي حقيقة الولاية
هي الفلك المحيط العام الكلي الشامل على النبوة والرسالة والولاية ولهذا اي ولاجل
احاطتها وعمومها لم تنقطع ولها الانباء العام واما نبوة التشريع والرسالة فمنقطعة
وفي محمد عم قد انقطعت فلا نبي بعده مشرعا على صيغة اسم الفاعل اي لا داخل تحت
شريعته فان عيسى عم نبي يجيء داخلا تحت شريعته او مشرعا له اي داخل تحت شريعة نبي
مشرع وتابعا لشريعته كانبياء بني اسرائيل فانهم على شريعة موسى عم ولا رسول عطف على
فلا نبي وهو اي والحال ان ذلك الرسول وهو المشرع وهذا الحديث وهو قوله عم لا نبي
بعدي قصم اي قطع ظهور اولياء الله بالانباء عن المعارف الالهية كما ظهر الانبياء بها
من جهة ولايتهم لانه اي لان هذا الحديث يتضمن انقطاع ذوق العبودية الكاملة التامة
لان هذا الذوق لا يكون الا في الرسول والرسول فاذا انقطعت الرسالة والنبوة بعد محمد عم
فقد انقطعت هذا الذوق فاذا انقطع العبودية الكاملة فلا ينطلق عليها اي على العبودية
الكاملة اسمها الخاص بها وهو النبوة والرسالة وانما لم يظهر اولياء الله بانقطاع العبودية
الكاملة فان العبد الولي يريد ان لا يشارك سيده في الاتصاف بالاسم الولي لعلمه ان الاتصاف
ليس من مقتضى ذاته بل يحصل له عند فنائه في الحق بل يريد ان يظهر بمقتضى ذاته وهو العبادة
فانقطع عن الظهور بالولاية وهو الله في اسم يتعلق بلا اشتراك والله لم يسم بنبي ولا رسول
وتسمى بالولي واتصف بهذا الاسم فقال الله ولي الذين امنوا وقال وهو الولي الحميد
وهذا الاسم باق جار على عباد الله دنيا واخرة فلم يبق اسم يختص به العبد دون الحق
بانقطاع النبوة والرسالة فلم يبق اسم مختص ظهر به العبد بالولاية وهي واجبة الظهور
لمصالح العباد في الدنيا والدنيا الى انقراض الزمان فاظهره الله تعالى لطفا وعناية بعباده
بابقائه لهم النبوة العامة فظهر بها الولاية كما ظهر بالنبوة والرسالة واليه اشار بقوله الا
ان الله لطيف بعباده فابقى لهم النبوة والرسالة العامة التي لا تشريع فيها وهي الانباء

اى الاخبار عن المعارف الالهية فالاولياء وارثون بواطنهم اى جهة ولايتهم يظهرون
احكام ولايتهم من المعارف والحقايق الالهية يرشدون الامة الى الحق ويفيضون عليهم
المعارف الالهية بقدر نصيبهم منها فابقاء النبوة العامة لظهور الولاية الخاصة النبوية على الاولياء
وارثة وابقاء لهم التشريع فى الاجتهاد فى ثبوت الاحكام وابقى لهم الوارثة فى التشريع فقال
العلماء ورثة الانبياء وما ثمة ميراث فى ذلك الا فيما اجتهدوا فيه من الاحكام فشرعوه اى
فشرعوا ما اجتهدوا من الاحكام الشرعية فالائمة الاربعة وغيرهم من المجتهدين وارثون
ظواهرهم اى نبوتهم الخاصة بهم لا يرثون ولايتهم الخاصة كما لا يرث ظواهرهم من يرث
بواطنهم فلا يجتمع الوارثتان فى شخص واحد وكذلك لا يصح نصب المنفى من الاولياء الوارثين
لعدم اجتهادهم فى ثبوت الاحكام الشرعية فالمجتهدون كلهم اولياء بالولاية العامة لا
الولاية الوارثة ولذلك لم يظهروا بالولاية اى بالانباء عن الحقايق الالهية بل ظهروا بالاحكام
عن الاحكام الاجتهادية فالمراد بالظاهر الولاية الوارثة لكونه سببا لارشاد الخلق
وانتفاعهم ولما الولاية العامة للمؤمنين فلا يظهر ابدا عن صاحبها اى ينتفع فلا ينقطع
عنه غيره كما فى الائمة الاربعة فان ولايتهم العامة مستورة مخفية بواطنهم فى التشريع
فى الاجتهاد والمجتهد لا يتكلم بكلام خارج عن التشريع بل كل كلامه داخل تحت التشريع
فى الاجتهاد كما ان الولى الوارث لا يتكلم بكلام داخل تحت التشريع فى الاجتهاد بل كل
كلامه خارج عن الاحكام الاجتهادية وهو الانباء عن الحقايق الالهية واما الانبياء لكونهم
جامعا بين الولاية والرسالة يتكلمون بكليهما فاذا رايت النبى يتكلم بكلام خارج عن التشريع
فمن حيث هو ولى وعارف بالحقايق الالهية لا من حيث انه نبى ورسول كنقله الحديث
القدسى عن الله وكقوله لو دليتم بحبل لهبط على الله ولهذا اى ولاجل عدم انقطاع الولاية
وانقطاع النبوة والرسالة كان مقامه من حيث هو عالم بالله واسمائه وصفاته وولى
اتم واكمل من حيث هو رسول او ذو تشريع وشرع فاذا سمعت احدا من اهل الله يقول

اوينقل

او ينقل اليك عنه انه قال الولاية اعلى من النبوة فليس يريد ذلك القائل الا ما ذكرناه او يقول
ان الولى فوق النبى والرسول فانه يعنى بذلك فى شخص واحد وهو ان الرسول من حيث انه ولى
اتم منه من حيث هو نبى ورسول لا ان الولى التابع له اعلى منه فان التابع لا يدرك المتبوع ابدا
فيما هو تابع له فيه اما فيما هو غير تابع له فيه فقد يدركه فيه اذ لو ادركه فيما هو تابع له فيه لم يكن تابعا
فافهم له فاذا كان الرسول من حيث هو ولى اتم منه فى العلم من حيث هو نبى ورسول فرجح الرسول
والنبى المشرع الى الولاية والعلم بالله واسمائه وصفاته واستدل عليه بقوله الا ترى ان الله قد امره اى الرسول
بطلب الزيادة من العلم لا امره من غيره من غير العلم وهو الرسالة والنبوة ولم يقل له رب زدنى
رسالة او نبوة فقال له امرا قل رب زدنى علما وذلك اى بيان الامر بطلب زيادة من العلم لا من غيره
وهو انك تعلم ان الشرع تكليف باعمال مخصوصة او نهى عن افعال مخصوصة ومحلها اى محل الاعمال
المخصوصة امرا او نهيا هذه الدار فاذا كان الرسالة هذه الدار فهى اى الرسالة منقطعة كما انها
لكونها صفة بشرية حادثة وكل حادث متناه والولاية ليست كذلك اى لا ينقطع ابدا فى الدنيا والآخرة
كانقطاع الرسالة اذ لو انقطعت لانقطعت من حيث هى كما انقطعت الرسالة من حيث هى
اى من حيث الحقيقة واذا انقطعت من حيث هى لم يبق لها اى للولاية اسم لا فى حق الحق ولا
فى عباده والولى اسم باق لله كما قال فى حق يوسف ع انت وليى فى الدنيا والآخرة فهو اى الولى
اسم لعبيده تحققا فى افناء ذاته فى ذات الحق وتخلقا فى افناء صفاته فى صفات الحق وتعلقا
فى افناء افعاله فى افعال الحق فقد ظهر لك من هذا البيان ان الولاية مع الرسالة اعلى مرتبة منها
بدون الرسالة فاذا كانت الولاية مع الرسالة اعلى مرتبة منها بدونها فقوله للعزير لئن لم تنته
عن السؤال عن ماهية القدر لامحون اسمك من ديوان النبوة فياتيك الامر على الكشف بالتجلى
ويزول عنك اسم النبى والرسول قوله ويبقى له ولايته التفات من الخطاب الى الغيبة فقوله مبتدا
خبره على الوجه خرق لدلالة الكلام الا على انه علم فلما بقى ان هذا الخطاب بعد عناية له شرعى
فى اختلاف القوم فيه بقولك الا اى غير انه لما دلت قرينة الحال اى حال السؤال وهى كونه على الطريقة

الخاصة لان هذا الخطاب جرى مجرى الوعيد علم من اقترنت عنده هذه الحالة وهي حالة السؤال
مع الخطاب وهو قوله لئن لم تنته اي الخطاب وعيد بانقطاع حصول بعض مراتب الولاية في هذه
الدار اذ النبوة والرسالة خصوص رتبة في الولاية على بعض ما تحوي عليه الولاية من المراتب اي خصوصيتان
زايدتان على الولاية في هذه الدار وتنقطعان عنها فيها وتبقى الولاية مجردة عنها فيعلم انه اي النبي
والرسول اعلى من الولي الذي لا نبوة تشريع عنده ولا رسالة فعلى تقدير الوعيد يكون معناه يا عزير
انته عن السؤال عن ماهية القدر التي لا يمكن حصولها لك ولا تسئلني مرة اخرى لئن لم تنته لاخذنك
بهذه العقوبة وهي الاسقاط عن الدرجة العالية درجة النبوة والرسالة مع الولاية فلم يقبل سؤاله
الذوقي فاراه كيفية الاحياء كما في ابراهيم ع ومن اقترنت عنده حالة اخرى وهي ان النبي ع يكون
وليا عارفا لا يمكن ان يسأل عن شيء ما لا يمكن حصوله تقتضيها ايضا كالحالة الاولى مرتبة
النبوة يثبت عنده ان هذا وعد لا وعيد وان سؤاله مقبول بالفعل او بالتاخير اذ النبي هو الولي
الخاص المستجاب الدعوة ويعرف هذا الشخص بقرينة الحال ان النبي ع من حيث انه في الولاية هذا الاختصاص
وهو كونه عارفا بربه او اسمائه محال ان يقدم على ما يعلم ان الله يكرهه منه او يقدم على ما يعلم ان
حصوله محال فاذا اقترنت هذه الاحوال عند من اقترنت عنده وتقررت اخرج هذا الخطاب
الالهي عنده في قوله لامحون اسمك من ديوان النبوة مخرج الوعد وصار الخطاب يدل على علو رتبة
باقية وهي المرتبة الباقية اي مرتبة العزير وهي الولاية على الانبياء والرسل في الدار الاخرة التي ليست
تلك الولاية بمحل الشرع يكون عليه احد من خلق الله في جنة ولا نار بعد الدخول فيهما فعلى هذا
التقدير كان معناه يا عزير انته عن السؤال عن ماهية القدر التي يمكن الحصول لك لكن ليس هذا
وقته لئن لم تنته في حصوله بغيرا وانه لامحون اسمك من ديوان النبوة وهي ادنى مرتبتك وابقيتك
على ولايتك وهي اعلى مرتبة لك من نبوتك ثم يحصل مرادك كما كان في شانك في هذا الوقت
الا حصول كيفية سر القدر لا ذوقه فاراه الكيفية الان ووعد ذوقه في الاخرة فكان هذا الخطاب
وعد الحصول مطلوب العزير وهو الذوق بسر القدر وضرب اعلى بقاء علو مرتبة العزير وهي المرتبة

الباقية على الانبياء والرسل وانما قيدناه بالدخول في الدارين الجنة والنار لما يشرع يوم القيمة
لاصحاب الفترات وهم الذين ما بعث في زمانهم نبي مشرع لهم ولم يصل اليهم شريعة من كان قبلهم
والاطفال الصغار وهم الذين ماتوا قبل اوان التكليف والمجانين وهم الذين عرض لهم ما ينافي
العقل فسقط التكليف معه في الدنيا فيحشر هؤلاء في صعيد واحد كلهم عقلاء بالغون لان
من لم يكن بالغا لا يستحق المواخذة بالجريمة والثواب العملي لاقامة العدل فيه وللمواخذة بالجريمة
في حق اصحاب النار والثواب العملي في اصحاب الجنة تفسير للعدل فاذا احشروا في صعيد واحد معزول
اي بمكان بعيد عن الناس بعث فيهم نبي من افضلهم ويمثل لهم نارا ياتي بها هذا النبي المبعوث
في ذلك اليوم فيقول لهم انا رسول الله اليكم فيقع عندهم التصديق به ويقع التكذيب عند بعضهم
وفي الكلام تقديم وتاخير وتقدير الكلام هكذا فيقول لهم انا رسول الله اليكم اقتحموا اي ادخلوا
هذه النار بانفسكم فمن اطاعني نجا ودخل الجنة ومن عصاني وخالف امري هلك وكان من اهل
النار فيقع عندهم التصديق به ويقع التكذيب عند بعضهم فمن امتثل امره منهم ورمى بنفسه فيها
سعد ونال الثواب العملي ووجد تلك النار بردا وسلاما وفي الكلام تقديم وتاخير مع
التقدير واصل الكلام هكذا ورمى بنفسه فيها سعد ووجد تلك النار بردا وسلاما فدخل
الجنة فنال الثواب العملي وهو التمتعات بحور العين وغير ذلك من طعوم الجنة التي لا ينال الا بالعمل
ومن عصاه استحق العقوبة فدخل النار ونزل فيها بعمله المخالف وانما فعل ذلك ليقوم العدل
من الله في عباده اذ لابد من اقامة العدل فيهم فالاطفال والمجانين من المؤمنين كلهم سعدوا
ونالوا نتائج اعمالهم لو ورد النص ان اطفال المؤمنين يشفعون لابائهم وامهاتهم فلا يجوز لاحد
منهم ان يعصوا امر نبيه بخلاف اطفال الكفار ومجانينهم فيجوز منهم العصيان والامتثال فعلى هذا لا فضل
من الله الا وفيه عدل ولو لم يفعل ذلك لفات العدل وهو يخالف الحكمة وانما اتى بالنار دون غيرها
لان باطنها نور الهدى يناسب النفوس النورانية لذلك اختار بعضهم الدخول وظاهرها ناريا
النفوس الظلمانية لذلك ابى بعضهم فلما اخبر عما رآه في كشفه الصحيح اورد دليلا على ذلك قوله ع

وكذلك قوله يوم يكشف عن ساق اي امر عظيم من امور الآخرة ويدعون الى السجود فهذا اي هذا
الامر تكليف وتشريع فيهم فمنهم من يستطيع كما استطاع في الدنيا ومنهم من لا يستطيع وهم الذين
قال الله فيهم ويدعون الى السجود فلا يستطيعون كما لا يستطيع في الدنيا امتثال امر الله بعض العباد كابي جهل وغيره
فهذا اي كل ما ذكر قدر ما يبقى من الشرع في الآخرة يوم القيمة قبل دخول النار والجنة فلهذا قيدناه
والحمد لله وتحقيق هذا المقام لما قال الحق ثم السبيل يسره وقال ولا يبلى فالخطاب عام فالاجابة عامة على معنى
بيان الطريق الموصل اليه منه والسلوك اليه منا اذ ما يظهر ما في استعداد الشخص الا بالتكليف
ولا يكلف العبد الا بما قال المولاه بلسان استعداده كلفني فكلفه الله بحسب الوقف ليظهر ما في استعداده
من الكمالات اللايقة به فلا بد من التكليف اما في الدنيا كما كان واما في الآخرة كما يكون في هؤلاء
الطائفة فوعد الله لهم ان يبين طريق الهداية بسبب طلبهم ذلك من الله على حسب قابليتهم فلما لم يبين
لهم طريق الهداية في الدنيا لعدم مساعدة امزجة الاطفال والمجانين والبرزخ في اصحاب الفترات بين
في يوم القيمة وفاء لعهده السابقة ولا يتوهم ان هذا القول لا يقول به اهل الشرع ولا يذهب اليه
احد منهم فكان مخالفا للشرع لان احوال هذه الطوايف مختلف فيها عند اهل الشرع فمثل هذا
الخلاف لا يعد مخالفا للشرع فص حكمة نبوية في كلمة عيسوية ولاجل حصول هذه الحكمة في كلمته
اخبر عن نبوته في المهد بقوله اني عبد الله آتاني الكتاب وجعلني نبيا بخلاف ساير الانبياء فانهم لا يدعي
احد منهم مثل ذلك وليس المراد منها النبوة العامة التشريعية بل المراد بها النبوة الغير التشريعية
لا النبوة العامة التشريعية المشتركة بين الانبياء فان محمدا ختم ختمها ثم عيسى ثم ختم النبوة العامة التي هي
والولاية العامة فالانبياء والاولياء لا يأخذونها الا من مشكوة عن ماء مريم استفهام تقرير
حذفت همزته او بمعنى الواو عن نفخ جبرين اي جبريل في صورة البشر الموجود اي المخلوق من طين
وفي يتعلق بجبرين وعن متعلق بقوله تكون الروح العيسوي في ذات مطهرة وهي ذات مريم
من الطبيعة اي من ادناسها وارجاسها ومقتضياتها من اللذات الشهوانية تدعوها اي الطبيعة
التي تدعوها مريم اي شان هذه الطبيعة ان تدعو مريم بسجين اي بجحيم لاجل ذلك اي لاجل تكون

الروح

الروح العيسوي في الذات المطهرة قد طالت اقامته فيها اي في السموات فان طهارة المحل يبعد
المحل عن الكون والفساد فزاد على الف بتعيين مبين في علم التواريخ الحاصل روح خبر مبتدا محذوف
من الله لا من غيره اي خلق الله بذاته لا بواسطة روح من الارواح فلهذا اي فلكونه روحا من الله
بغير واسطة احيى الموات وانشاء الطير من طين بسبب تقربه الى الله وتحققه بصفاته الخاصة به وانما
احيى الموات وانشاء الطير حتى تحقق اي كي يصح له من ربه نسب يقال له النفخ والنون مصدر والمراد به وصف
او بالكسر جمع نسبة وكلاهما صحيح به اي بسبب هذا النسب يؤثر في العالي وهو احياء الموتى من الانسان
وفي الدون وهو خلق الطير المعروف من الطين المتطهر جسما من ارجاس الطبيعة ونزهه روحا
عما يوجب النقايص وزينه بالصفات الالهية والاخلاق الكريمة وصيره اي جعله مثلا اي مماثلا
له ثم يتكون اي بسبب تكوين الطير واعلم ان من خصايص الارواح انها لا تطاء شيئا الا حيي
ذلك الشيء وسرت الحيوة فيه لان الحيوة اول صفة تعرض للروح فيتوجه الروح فيما يطاء عليه
ولهذا اي ولاجل سريان الحيوة فيما يطاء عليه الروح قبض السامري قبضة من اثر الرسول الآخذ
السامري ترابا من مكان الذي وطاء عليه الرسول الذي هو جبريل وهو الروح وكان السامري
عالما بهذا الامر فلما عرف انه جبريل عرف ان الحيوة قد سرت فيما وطاء عليه فقبض قبضة من اثر الرسول
بالضاد المعجمة او بالضاد المهملة اي بملء يده تفسير بالضاد المعجمة او باطراف اصابعه تفسير
بالضاد المهملة فنبذها اي القبضة والمراد منه المقبوض في العجل فخار العجل لسريان الحيوة فيه
وانما لم يصوت غير الخوار اذ صوت البقر انما هو خوار لا غير ولو اقامه اي ولو نبذ السامري ما قبضه
من اثر الرسول صورة اخرى اي غير صورة العجل لنسب اليه اسم الصوت الذي لتلك الصورة كالرغاء
للابل والثواج للكباش واليعار للشياه والصوت للانسان او المنطق والكلام فذلك القدر من الحيوة
السارية في الاشياء يسمى الروح لا هو باللاهوت الحيوة صفة الروح بسبب اتصافه بالحيوة السارية
في الاشياء لاهوتا والناسوت هو المحل القايم به ذلك الروح فالناسوت هو البدن فيسمى الناسوت
روحا بما اي بسبب الذي قام هو به اي بالناسوت وقد يسمى المجموع روحا لقوله ثم دعوا روحا منه

نسيم الروح

فلما تمثل الروح الامين الذي هو جبريل لمريم عليها السلام بشرا سويا تخيلت مريم انه اي جبريل
بشر يريد مواقعتها فاستعاذت بالله منه استعاذة بجمعيتها اي استعاذت بجميع قواها
الروحانية من نفسها ليخلصها الله منه لما تعلم مريم ان ذلك الفعل مما لا يجوز للانسان ان يفعل
فحصل لها بسبب هذه الاستعاذة حضور تام مع الله على وجه لا يبقى مناسبة خلقية لها وهو الحضور
التام الروحي المعنوي فلما حصلت هذه الحالة لمريم لم ينفخ جبريل فيها في ذلك الوقت فلو نفخ فيها
في ذلك الوقت حال كون مريم على هذه الحالة اي على الحضور التام مع الله لخرج عيسى م لا يطيقه
احد لشكاسة خلقه بحال امه لان الولد يتبع الام في الصفات والاخلاق فلما قال جبريل لها انما
انا رسول ربك جئت لاهب لك غلاما زكيا انبسطت عن ذلك القبض وانشرح صدرها فنفخ فيها
في ذلك الحين عيسى م فكان جبريل ناقلا كلمة الله لمريم كما ينقل الرسول كلام الله لامته وهو اي
تلك الكلمة المنقولة عن جبريل الى مريم قوله تعالى وكلمته القيها الى مريم وروح منه وتذكير الضمير باعتبار
عيسى م فاذا نفخ فيها فسرت الشهوة في مريم فخلق جسم عيسى م من ماء محقق من مريم ومن ماء
متوهم من جبريل سرى في رطوبة ذلك النفخ لان النفخ من الجسم الحيواني رطب لما فيه اي في الجسم الحيواني
من ركن الماء فتكون جسم عيسى م من ماء متوهم ماء جبريل ومن ماء محقق ماء مريم فكان لكل واحد
منهما خواص تظهر من عيسى م وخرج على صورة البشر من اجل امه ومن اجل تمثل جبريل في صورة البشر
حتى لا يقع التكوين في هذا النوع الانساني الا على الحكم المعتاد فان حفظ هذه الصورة
الشريفة واجب على انه لو لم يكن على هذه الصورة لما كان نبيا مبعوثا اليهم لعدم بقاء المناسبة بينه وبينهم
فحيي عيسى م بسبب تكونه من هذين الامرين يحيي الموتى لانه روح الله وكان الاحياء لله والنفخ
لعيسى م كما كان النفخ لجبريل والكلمة لله فكان احياء عيسى م للاموات احياء محققا من حيث
ما ظهر عن نفخه كما ظهر هو عن صورة امه فكان احياؤه ايضا متوهما انه اي الاحياء منه وانما كان
الاحياء لله حقيقة ولعيسى مجاز فخرج عيسى م من هذين الوجهين بحقيقته التي خلق عليها كما قلنا
انه مخلوق من ماء متوهم ومن ماء محقق نسب اليه الاحياء بطريق التحقيق من وجه اي من حيث

انه ظهر الاحياء من نفخه وبطريق التوهم من وجه اي من حيث ان الاحياء في الحقيقة لله فقيل
فيه اي في حق عيسى م من طريق التحقيق ويحيي الموتى اي اسند الاحياء اليه حقيقة وقيل فيه
من طريق التوهم فتنفخ فيه فيكون طيرا باذن الله فالعامل في المجرور لا يكون الا قوله تنفخ
فيكون الطير صادرا عن الله في الحقيقة لما كان لعيسى م الا النفخ ويحتمل ان يكون العامل
فيه تنفخ فيكون طيرا صادرا عن نفخ عيسى م من حيث صورته الجسمية المحققة في الاحياء لعيسى م
حقيقة وما كان لله الا الاذن بالنفخ وكذلك اي وكذا القول في قوله تعالى في حق عيسى م وتبرئ الاكمه
والابرص وجميع ما ينسب اليه اي الى عيسى م والى اذن الله او اذن الكناية يقبل الجهتين جهة
التحقيق وجهة التوهم في مثل قوله تعالى باذني وهو اذن الكناية وباذن الله فاذا تعلق المجرور
بتنفخ فيكون النافخ ماذونا له في النفخ فيكون الطائر عن النافخ باذن الله وهذا هو جهة الحقيقة
فاذا كان النافخ نافخا عن الاذن فيكون التكوين للطائر طائرا بنفسه باذن الله فيكون الفاعل
عند ذلك يكون هذا هو جهة التوهم فثبت لان حقيقة عيسى م من ماء محقق ومن ماء متوهم
فلولا ان في الامر اي في حقيقة عيسى م توهما وتحققا ما قبلت هذه الصورة صورة الاباب
او صورة عيسى م هذين الوجهين بل ثابت او مختص لهما اي لهذه الصورة هذان الوجهان
لان النشاة اي الحقيقة العيسوية تعطي ذلك الوجهان للصورة العيسوية وخرج عيسى م
من التواضع الحال شرع بشرب الرداء لامته فسرى ذلك التواضع الحاصل لعيسى م من جهة امه
الى ان يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون اي منذ الدون متواضعون جاعلون لانفسهم حقيرا ذليلا
منقادا وان احدهم اذا لطم في خده وضع الخد الاخر لمن يلطمه ولا يرتفع عليه ولا يطلب القصاص
منه هذا الراي هذا التواضع حاصلا لعيسى م من جهة امه اذ المراة لها السفل في الحقيقة فلها
التواضع في الصورة لانها تحت الرجل حكما كما في قوله تعالى الرجال قوامون على النساء وحسا
كما في التصرف فما كان فيه وامته من الضعف فهو من جهة امه وما كان فيه من قوة الاحياء والابراء
فمن جهة نفخ جبريل م في صورة البشر فكان عيسى م يحيي الموتى بصورة البشر من اجل ذلك

ولو لم يأت جبريل في صورة البشر وأتى في صورة غيرها من صور الأكوان العنصرية من حيوان
أو نبات أو جماد لكان عيسى عم لا يحيي الموتى إلا حين يتلبس بتلك الصورة ويظهر فيها ولو أتى
جبريل بصورة النورية الخارجة عن العناصر والأركان إذ هي حيث لا يخرج عن صورة طبيعة
النورية الخارجة عن العناصر والأركان لكان عيسى عم لا يحيي الموتى إلا حين يظهر في تلك الصورة الطبيعية
النورية لا العنصرية مع الصورة البشرية من جهة أمه فكان يقال فيه أي في حق عيسى عم حين تلبس
بالصورة النورية عند إحيائه الموتى هو من حيث تلبسه بالصورة البشرية لا هو من حيث تلبسه بالصورة
النورية وتقع الحيرة في النظر إليه كما وقعت في العاقل عند النظر الفكري إذا رأى شخصا بشريا
من البشر يحيي الموتى وهو إحياء الموتى من الخصائص الإلهية إحياء النطق بأن يحيي الإنسان الميت
ناطقا عيسى عم مجيبا الدعوة فكان الإحياء إحياء مع النطق لا إحياء الحيوان أي لا إحياء الذي
يتحرك الميت ويقوم من قبره بدون النطق إذ لو كان كذلك لم يكن معجزة فلما أحيى سام فقام
وشهد بنبوته ثم رجع إلى أول حاله تحيروا فيه فاختلفوا على حسب نظرهم في الناظر حاير إذ يرى
الصورة بشرا بالأثر الإلهي فأدى نظر بعضهم فيه أي في حق عيسى عم إلى القول بالحلول يعني قال
بعضهم من النصارى أن الله حل في عيسى عم فأحيى الموتى وأنه أي وبعد قولهم بالحلول قال ذلك
البعض أن عيسى عم هو الله بما أي بسبب الذي أحيى الموتى وهو قوله قم بإذن الله ولذلك أي ولأجل
أن بعضهم قالوا أن الله حل في صورة عيسى عم وأن عيسى هو الله نسبوا إلى الكفر وهو الستر لأنهم
ستروا الله الذي أحيى الموتى قوله بصورة بشرية ناسوتية فيه ستروا فأحيى وإنما عمل أحد في قوله
الآخر عيسى عم بيان لصورة بشرية فقال تع لقد كفر الذين قالوا إن الله هو المسيح ابن مريم فجمعوا
بين الخطأ وهو حصر الحق في الصورة العيسوية والكفر ستر الحق فيها في تمام الكلام كله فكفروا
بقولهم هذا بالكفر الشرعي لا بقولهم هو الله لأنه هو الله من حيث تعين الحق في الصورة العيسوية
وإحيائه الموتى وخلقه الطير فإن الله ليس هو من حيث تعينه بصورة أخرى فكان عيسى عم هو لا هو
ولا بقولهم ابن مريم لصدقه فهذا القول فعدلوا بالتضمين أي بأن جعلوا الحق في ضمن صورة

العيسوية

العيسوية وهو قولهم أن الله حل في صورة عيسى عم من الله متعلق بعدلوا من حيث أنه أي من حيث
أن الله أحيى الموتى قوله إلى الصورة الناسوتية البشرية متعلق بعدلوا بقولهم ابن مريم وهو ابن
مريم بلا شك وهو دليل عدولهم من الله إلى الصورة الناسوتية فتخيل السامع أي سامع
قولهم أن الله هو المسيح ابن مريم أنهم أي القائلين بهذا القول نسبوا الألوهية ابتداء للصورة العيسوية
وجعلوها أي الألوهية عين الصورة وما فعلوا ذلك بل جعلوا الهوية الإلهية ابتداء حالة
في صورة بشرية صورة عيسى عم هو ابن مريم وهو صورة سترهم ففصلوا بين الصورة العيسوية
والحكم أي الهوية الإلهية فكفروا بالكفر اللغوي وهو الستر إذ كل صورة وهي أستار طلعته لا بالكفر
الشرعي لأن الكفر الشرعي في تمام الكلام كله وهو معنى قولهم بالحلول أي أن الله حالة في صورة عيسى
فأحيى الموتى فلما قالوا بالحلول حكموا أن الله هو عيسى في الهوية وهو معنى قوله لا بقولهم هو الله
وحصروا الله المسيح فما جمع الكفر والخطاء إلا في قولهم هذا لأنهم جعلوا الصورة عين الحكم
ابتداء وإنما نسبهم الحق إلى الكفر لا إلى الخطاء فإن خطاءهم وهو الحصر في قولهم أن الله هو المسيح
ظاهر بين وأما كفرهم فلا بد أن ظاهر قولهم عليه لأن ظاهر قولهم أن الله هو المسيح لا يدل إلا على
العينية والكفر الستر يقتضي المغايرة فلما نسبهم الحق في قولهم هذا إلى الكفر تبين تخيل
السامع فظهر أن الحق ما قلناه من أنهم فصلوا بين الصورة والحكم ابتداء ولو أنهم لم
يفعلوا ما قلناه لم ينسبوا إلى الكفر ولم يقل الحق في حقهم لقد كفر الذين قالوا إن الله الخ فكانت
الهوية ولا عيسى ثم وجد كحقيقتها بدونه كما كان جبريل متمثلا في صورة البشر ولا نفخ ثم نفخ
ففصل أي فرق بين الصورة والنفخ سواء كان النفخ من صورة جبريل في عيسى عم أو من صورة
عيسى في الطير وكان النفخ أي وجد من الصورة فقد كانت أي وجدت الصورة ولا نفخ
فإذا فصل بين الصورة والنفخ فما هو النفخ من حدها الذاتي أي ليس النفخ من حد الذاتي
للصورة سواء كانت الصورة بجبريل أو لعيسى عم لوجود الصورة بدون النفخ ولا الصورة
العيسوية حدا ذاتيا للهوية الإلهية بدون الصورة العيسوية ولا الإحياء حدا ذاتيا

للصورة العيسوية لوجودها قبل الاحياء ثم وقع الخلاف بين اهل الملل في عيسى عم ماهو
فمن ناظر فيه من حيث صورته الانسانية البشرية فيقول هو ابن مريم ومن ناظر فيه من حيث
الصورة الممثلة البشرية فينسبه لجبرئيل ومن ناظر فيه من حيث ما ظهر عنه من احياء الموتى
فينسبه الى الله بالروحية فيقول روح الله اي به ظهرت الحيوة فيمن نفخ فيه فتارة يكون الحق
فيه متوهما اسم مفعول من حيث احياء الموتى وتارة يكون الملك فيه متوهما اسم مفعول
من حيث كونه عن نفخ جبرئيل وتارة يكون البشرية الانسانية فيه متوهمة من حيث انه ابن مريم
فيكون عيسى عند كل ناظر بحسب ما يغلب عليه فهو كلمة الله لكونه حاصلا عن نفخ جبرائيل وهو
روح الله لظهور الحيوة به فيمن نفخ فيه وهو عبد الله لكونه على صورة البشرية وليس ذلك الاجتماع
اوليس ذلك النفخ الحاصل في الصورة الحسية العيسوية حاصلا في الصورة الحسية البشرية لغيره
حتى وقع فيه الخلاف الواقع بين اهل الملل في عيسى عم بل كل شخص لعدم اجتماع حقايق هذه
الوجوه منسوب لابيه الصوري لا الى النافخ روحه في الصورة البشرية وانما لم يكن لغير عيسى
من البشر ما كان لعيسى فان الله تع اذا سوى الجسم الانساني كما قال فاذا سويته فنفخت فيه
من روحي فقعوا له ساجدين قوله نفخ فيه هو تعالى من روحه جواب لقوله اذا سوى الجسم الا
نساني فنسب الروح في كونه اي في وجود الانسان وعينه الحسي اليه تع فكان نسبة الروح
الى الله في حقه بعد التسوية فنفصل بين تسوية الجسم والنفخ الروحي في غير عيسى عم فلم يسم
روح الله وعيسى ليس كذلك فانه اندرجت تسوية جسمه وصورته البشرية بالنفخ الروحي
فلم ينفصل بين تسوية الجسم العيسوي وبين روحه فلا يتقدم تسوية جسمه على نفخ روحه وغيره
كما ذكرنا لم يكن مثله اي لم يكن مثل عيسى في الخلقة فلا يكون غير عيسى محلا للخلاف كما كان عيسى عم
فاذا كان نافخ الروح هو الله تع فالموجودات كلها كلمات التي لا تنفد فانها اي الموجودات
صادرة عن كن وكن كلمة الله فتنسب كلمة كن الى الحق اما بحسب مرتبة الوهية واما بحسب
نزوله الى صورة من يقول كن لاحياء الموتى واليه اشار بقوله فهل تنسب الكلمة اليه تع بحسب

ماهو

ما هو عليه من مقام الوهية بدون النزول ويتكلم بلسانه بكلمة كن فاحيى الموتى وخلق الطير هي
صورة عيسى فلا تعلم ماهيتها اذ كلمته عين ماهيته فلا يعلم ماهيته فلا تعلم كلمته او ينزل هو
الى صورة من يقول له كن فيكون قوله كن حقيقة لتلك الصورة التي نزل الحق اليها وظهر فيها
ويتكلم بكن لاحياء الموتى وخلق الطير فبعض العارفين يذهب الى الطرف الواحد وهو ان الله
متكلم بكلمة كن في مقام الوهية وهو المحيي والخالق لا العبد وبعضهم الى الطرف الآخر وهو ان الحق
متنزل في صورة من يتكلم بكلمة كن فالخالق والمحيي هو العبد باذن الله وبعضهم يحار في الامر
اي في صدور الامر الخارق من العبد كالاحياء وخلق الطير ولا يدري من اي شيء هو امن الحق
او من العبد لان هذا العارف يعلم ان الاحياء من الخصايص الالهية فشاهد صدوره من العبد
فيحار في نسبته الى الله والى العبد لعدم ذوق هذا العارف من تلك المسئلة وهذه اي الاحياء
والخلق مسئلة لا يمكن ان تعرف بكنه الحقيقة الا ذوقا كابي يزيد حين نفخ في النملة التي قتلها فحيت
بسبب نفخه فعلم عند ذلك النفخ بمن ينفخ فنفخ فكان ابو يزيد عيسوي المشهد فعلم منه ان كل ما صدر
من الاولياء مثل هذا كان ذلك بواسطة روحانية عيسى عم هذا هو الاحياء الصوري اما الاحياء
المعنوي بالعلم فتلك الحيوة الالهية الذاتية العلية النورية التي قال الله فيها اي في حق هذه الحيوة
او من كان ميتا بالجهل فاحييناه بالحيوة العلمية وجعلنا له نورا وهو العلم يمشي به اي بالنور
في الناس فيدرك بذلك النور ما في انفسهم فكل من يحيي نفسا ميتة بحيوة علمية في مسئلة
خاصة متعلقة بالعلم بالله فقد احياه بها وكانت هذه الحيوة العلمية له نورا يمشي به في الناس
اي بين اشكاله قوله في الصورة هو متعلق باشكاله وضمير اشكاله يرجع الى النور فظهر ان الاحياء
الحسي والمعنوي اما من الله بواسطة الانسان الكامل واما من الانسان الكامل باذن الله فكان
لكل واحد من الحق والعبد مدخل في وجود حادث فيستند الوجود الى الحق والعبد فلولاه ولولانا
فلو لم يكن الحق واعياننا لما كان الذي كانا اي لما ظهر في الكون ما ظهر وهو بيان لاتحاد الانسان
مع الحق في الربوبية فانا اعبد حقا وان الله مولينا وهو بيان للفرق وانا عينه فاعلم اذا ما قلت

انسانا اي اذا سميت عينك بانسان لابنا في عينيتنا مع الحق انسانيتنا فلا تعجب على صيغة المجهول
بانسان اي لا تعجب بان تسمى بالانسانية عن عينيتك مع الحق فقد اعطاك على عينيتك
او عينيتنا مع الحق برهانا وهو قوله كنت سمعه وبصره وغير ذلك فكن حقا بحقيقتك وروحك
وكن خلقا بنشاءتك العنصرية تكن بالله رحمانا اي عام الرحمة بافاضتك الكمالات الالهية
على عباده وغذ خلقه منه الضمير ايضا عايد الى الحق تكن روحا وغذاؤه روحانية الخلق يتغذى
بك ويتلذذ بك وريحانا تشم من نفحات انسك مع الحق فاعطيناه ما يبدو به اي
فاعطينا الحق ما يظهر به من صور استعدادنا فينا من الاسماء والصفات كالحيوة والعلم
والقدرة فيظهر فينا بهذه الصفات بحسب استعدادنا وفاعل ما يبدو ضمير عايد الى الحق وبه عايد
الى الموصول واعطانا ما ظهرنا به من وجودنا واحوالنا ومقتضيات ذواتنا فصار الامر منقسما
باياه اي بما اعطيناه اياه وايانا اي بما اعطاه ايانا فاحياه الضمير المقلب المؤخر لفظا
المقدم معنى اي احيى قلبي بالحيوة العلمية الذي يدري بقلبي اي بعلم قلبي واستعداده الذي
حين احيانا بالحيوة الحسية وكنا فيه اي وكنا في غيب الحق قبل الحيوة اكوانا واعيانا وازمانا
لا حيوة لنا بالحيوة الحسية والعلمية وليس هذا المذكور او هذا التقرب مع الله بدايم فينا ولكن
ذاك احيانا اي وقتا دون وقت كما قال لي وقت مع الله لا يسعني فيه ملك مقرب ولا نبي
مرسل ومما يدل على ما ذكرناه في امر النفخ الروحاني مع صورة البشر العنصري يعني ان جبرائيل
نفخ الروح العيسوي مع صورة البشر العنصري بلا تقدم الاستواء على النفخ كما لغيره من اولاد
آدم فان استواء صورتهم البشرية العنصرية مقدم على نفخ ارواحهم بخلاف عيسى ثم فان
تسويته جسمه مندرجة في نفخ روحه تحصل مع حصول روحه والدليل على ذلك هو ان الحق وصف
نفسه بالنفس الرحماني ولا بد لكل موصوف بصفة ان يتبع الصفة جميع ما تستلزمه تلك الصفة
فاذا وصف الحق نفسه بالنفس الرحماني فلا بد ان يتصف نفسه بما يستلزم النفس وقد عرفت ان
النفس الانساني في المتنفس ما يستلزمه اي اي شيء يستلزمه من صور الحروف والكلمة وازالة

الكرب وغير ذلك فاتبع المتنفس بالنفس جميع ما يستلزم من ازالة الكرب وصور الحروف
والكلمات النطقية فلذلك اي فلاجل اتباع الموصوف جميع ما تستلزم تلك الصفة قبل النفس
الالهي صور العالم فهو اي النفس الالهي لها اي لصور العالم كالجوهر الهيولاني وليس النفس الالهي
الا عين الطبيعة التي هي تقبل الصور فقبل نفخ جبريل الصورة البشرية لعيسى بحيث لا تنفك
عن النفخ الروحي فالعناصر الاربعة وهي الماء والتراب والهواء والنار والسموات السبع صورة
من صور الطبيعة وما فوق العناصر وما تولد عنها اي عن فوق العناصر انث الضمير باعتبار
كثرة الفوق فهو ايضا من صور الطبيعة وهي ترجع الى ما انث باعتبار ما بعده الارواح
العلوية التي فوق السموات السبع والمراد من فوق السموات السبع العرش والكرسي فمن
الارواح العلوية ارواحهما وصورتهما فصورة ارواحهما وصورتهما فصورة ارواحهما
طبيعة غير عنصرية يدل على ذلك قوله واما ارواح السموات السبع المدبرة لاجسامها
واعيانها اي واجسام السموات السبع فهي عنصرية وصورة من الطبيعة فانها اي السموات
السبع متولدة من دخان العناصر المتولد عنها اي الدخان الذي تولد عن العناصر فالارواح
المنطبعة المدبرة بالعناصر ايضا عناصر وما تكون من التكون عن كل منهما من الملائكة
فهو ايضا منها اي من العناصر فهم اي الملائكة التي تكونوا من السموات السبع عنصريون
كالسموات وما تكون من فوقهم اي من فوق هذه الملائكة طبيعيون فالعرش والكرسي
مع ارواحهما وملائكتهما طبيعيون فما من صورة من الصور مما سوى الله الا وهي صورة
من صور الطبيعة وما من صورة من صور الطبيعة الا وهي اما عنصري واما طبيعي ولهذا
اي ولاجل كون ملائكة التي فوق السموات السبع طبيعيين وصفهم الله بالاختصام في الحديث
القدسي قوله اعني الملاء الاعلى تفسير للملائكة الموصوفة بالاختصام وانما وصف الحق الملاء الاعلى
بالاختصام لان الطبيعة متقابلة وهي مظهر ولاية الاسماء المتقابلة فاجسام الارواح
الملائكة العلوية المسماة بالملاء الاعلى والملائكة المهيمة المخلوقة من جلال الله اجسام

نورية طبعية وهو اول ما خلق الله تعالى من الاجسام والتقابل الذي في الاسماء الالهية
التي هي النسب انما اعطاه النفس الرحماني وهو عين الطبيعة فكان التقابل للطبيعة
لذاتها وللاسماء بسبب كون الطبيعة محلا لولايتها فكان التقابل في الاسماء والطبيعة
لا في الذات من حيث هي الا ترى الذات وهي الذات الاحدية الخارجة عن هذا الحكم اي عن
حكم التقابل كيف جاء فيها الغنى عن العالمين ولم يجئ في حق الذات الداخلة في حكم
التقابل الغنى عن العالمين فلهذا اي فلاجل كون التقابل حاصلا في الحضرة الاسمائية
خرج العالم على صورة من اوجدهم اي العالم وليس من اوجدهم الا النفس الالهي فخرج
العالم بتقابل بعضها بعضا فالطبيعة والعالم والنفس الالهي يقتضي كل واحد منها التقابل
فبما اي في سبب الذي فيه اي حاصل في النفس الالهي من الحرارة بيان لما علا ما علا من العالم كالنار
والهوى وبما فيه من البرودة والرطوبة سفل من العالم ما سفل كالتراب والماء فتقابل بعض
العالم بعضا بالعلو والسفل لتقابل طبيعتهما بالحرارة والبرودة فخرج العالم على صورة
النفس الالهي من التقابل وبما فيه من اليبوسة ثبت ولم يتزلزل اي لم يتحرك فالرسوب
وهو مقابل الثبوت والتزلزل للبرودة اي لمقتضى البرودة والرطوبة الا ترى الطبيب
اذا اراد سقي دواء لاحد ينظر في قارورة مائية فاذا رآه اي قارورة مائية ذكر الضمير
لاستواء التذكير والتانيث في قارورة او باعتبار تعلقه لاحد بسبب علم الطبيب انه النضج
ايلات قابلية اندفاع المرض عن هذا الشخص قد كمل فيسقيه اي هذا المريض الدواء ليسرع
الدواء في النضج اي في انضاج لا ليرسب وانما يرسب لرطوبة وبرودة الطبيعية فظهرت
الرسوب للرطوبة والبرودة والاسراع للدواء فاختلف العالم بالكيفيات المختلفة في الطبيعة
ثم ان هذا الشخص الانساني وهو آدم عجن اي خمر الحق طينته بيديه وهو اشارة الى قوله خمرت
طينة آدم بيدي اربعين صباحا وهما متقابلتان كنايتان عن صفتيه الجلال والجمال
الجامعين بجميع الصفات القهرية واللطفية وان كانتا كلتا يديه يمينا اي وان كانتا متحدين

في الاخذ والقوة لكنهما متقابلتان بالآثار فلا خفاء بينهما من الفرقان بالآثار والاحكام
فلم يكن بينهما من الفرقان من كونهما يمينا مباركا موصلا الى المطلوب متساويا في القدرة
والتاثير الا كونهما اثنين اعني يدين دليل واضح على ان بينهما من الفرقان يعني لو لم يكن
بينهما تقابل لما قال تعالى بيدي بالتثنية بل قال بيدي بالوحدة وانما تقابل اليدان لانه اي الشأن
لا يؤثر في الطبيعة الا ما يناسبها وهي اي الطبيعة متقابلة فجاء في حق تخمير طينة هذا الشخص
باليدين المناسبين للطبيعة في التقابل فعلم منه انه لا يؤثر العلة في المعلول الا بشرط وجود
المناسبة بينهما فاوجد آدم باليدين بهذه المناسبة ولما اوجده باليدين سماه بشرا للمباشرة اللائقة
بذلك الجناب لا المباشرة الغير اللائقة به وهي المباشرة الجسمية الحسية فانه منزه عن هذه المباشرة
باليدين المضافتين اليه لا اليدين الغير المضافتين اليه وهما العضوان من اعضاء الانسان
فانهما محال ان يضاف الى الله تعالى ثم وجعل ذلك الايجاد وهو ايجاد باليدين من عنايته بهذا
النوع الانساني واستدل على جعل الحق ذلك الايجاد من عنايته بهذا النوع بقوله تعالى فقال
لمن ابى عن السجود له اي لآدم ما منعك ان تسجد لما خلقت بيدي استكبرت على من هو مثلك
يعني عنصريا اي لا مثلك في الخلقة فانه خلقته بيدي وخلقتك بيد واحدة فالذي خلقته بيدين
اعلى واشرف ممن خلق بيد واحدة فلم لم تسجد لمن فضلت عليك في الخلقة ما سبب منعك سجدتك
لمن خلقت بيدي أمجرد الاستكبار ام كنت من العالين عن العنصر ولست كذلك اي وليست
من العالين عن العنصر فتعين ان المانع من السجود استكبارك القبيح اللازم لشأنك
ويعني بالعالين من علا بذاته عن ان يكون في نشأته النورية عنصريا وان كان طبيعيا
وهم الملائكة المهيمون والملائكة المقربون كجبريل وغيره من ملائكة العرش والكرسي فما فضل
الانسان اي نوع الانسان غيره من الانواع العنصرية الا بكونه بشرا من طين فهو افضل
نوع من كل ما خلق من العناصر من غير مباشرة باليدين وغيره من العنصريات الارضية
والسماوية حاصلة بمباشرة يد واحدة او من غير ورود النص في مباشرته فالانسان

في الرتبة فوق الملائكة الارضية والسماوية والملائكة العالون خير من هذا النوع الانساني
بالنص الالهي وهو قوله ام كنت من العالين وقوله ومن ذكرني في ملاء ذكرته في ملاء خير منهم
فالانسان من حيث كونه جامعا لجميع ما في الحقائق الكونية والالهية خير من الملائكة العالين
فكان بعض افراد هذا النوع كالانبياء والكاملين افضل من هذه الملائكة وغيرها من الموجودات
فمعنى خيرية الملائكة من هذا النوع الانساني خيريتهم من بعض افراد النوع كما قال المحققون
من علماء الشريعة رسل الملائكة افضل من عامة البشر فكل واحد من الانسان والملائكة العالين
فاضلا ومفضولا فالانسان من حيث حقيقته الجامعة لجميع المراتب افضل من الموجودات
العنصرية والطبيعية فكان الانسان افضل من الملائكة العالين من ذلك الوجه والعالون
افضل من الانسان من حيث انه لم يكن نشأتهم النورية عنصريا واليه اشار بقوله ويعني
بالعالين الخ فالمراد بالخيرية في النص الالهي هي هذه الخيرية لا الخيرية من كل الوجوه فمن اراد
ان يعرف النفس الالهي بحقيقته فليعرف العالم الذي هو صورته وانما توقف معرفة النفس الالهي
على معرفة العالم فانه اي لانه من عرف نفسه وهو جزء من العالم عرف ربه فان نفسه تفصيل وتعريف
لربه فمن عرفها عرفه ولما يوهم قوله الذي ظهر فيه ان يكون صفة الرب فسره ليعلم ابتداء انه
صفة للعالم لا للرب فقال اي العالم ظهر في نفس الرحمان الذي نفس الله به اي بسبب الرحمن عن الاسماء
الالهية قوله ما مفعول نفس تجده ضمير الفاعل عايد الى الاسماء من عدم ظهور اثارها متعلق
بتجده بيان لما والذي تجده من عدم ظهور اثارها هو الكرب بظهور اثارها متعلق بنفس
اي نفس الله عن الاسماء الكرب بسبب ظهور اثارها اي ازال عنها الكرب بسبب اظهار احكامها
التي في كونها ولو بقي اثارها في بطونها ولم تظهر في اوقاتها للزم الكرب للاسماء فاظهرها
الله في اوقاتها لئلا يلزم الكرب لا ان الكرب يحصل ثم ازاله الله بتنفيسه عن الاسماء فان
هذا محال في حق الله وحق الاسماء فامتن على نفسه بقوله الحمد لله بما اوجده اي الذي
اوجده من صور الاعيان في نفسه بفتح الفاء متعلق باوجد فاول اثر كان اي حصل للنفس

اي من النفس الرحماني انما كان في ذلك الجناب الالهي اي عن الحضرة الاسم الله الجامع ثم لم
يزل الامر يتنزل بتنفيس الغموم الى اخر ما وجد فالكل اي ظهور العالم كله في عين النفس
الرحماني كالضوء اي كظهور الضوء بدون الشمس في ذات الغلس اي في آخر ظلمة الليل فكما
ان الليل والنهار لا يظهر احدهما بدون الاخر كذلك لا يظهر كل واحد من النفس الرحماني
والعالم بدون احدهما والعلم اي العلم الحاصل بالبرهان العياني في سلخ النهار اي في آخره
وهو عبارة عن يوم القيمة لمن نعس اي لمن نام في نوم الغفلة ولم يحصل علم ما قلته
بالبرهان العياني قبل سلخ النهار فيرى الناس اذا انتبه عن غفلة الذي مفعول يرى
قد قلته من تحقيق نفس الرحمان والعالم رؤيا مفعول ثان كبرى تدل على النفس صفة
للرؤيا فيريحه اي يريح هذا العلم الناعس من كل غم اي من كل جهل حاصل في تلاوته
اي في فكره عبس اي كانه تلى بلسان الحال عبس وتولى حيث كانت نفسه في ضيق الجهل
وعبوس الفكر لكن هذا العلم لا يجديه نفعا ولا ينجيه عن النار لعدم حصوله في وقته هذه
الابيات في حق من طلب العلم بنظر العقلي لا من طلب بالكشف والبرهان العياني
واما الذي طلب بطريق التجلي والكشف فحصل مطلوبه قبل سلخ النهار فهو الذي قال
في حقه وكم تجلى للذي قد جاء في طلب القبس شبه السالكين بحال موسى في حصول مطلوبهم
وكما تجلى الله لموسى في طلب القبس من النار كذلك تجلى الله للسالكين الذين جاءوا
في طلب القبس من النور فيفتح عليهم لحصوله في وقته فرآه اي رأى الموسى الحق نارا وهي
صورة مطلوبه وهو نور في الملوك وهم الذين خلصوا عن ظلمة الطبيعة وملكوا نور الحق
فلا ليل عندهم والعالم كله نهار عندهم وفي العسس وهم السالكون الذين لم يصلوا درجة
التحقيق ولم يخلصوا عن ظلمة طبيعتهم وهم يتصرفون في ظلمة طبيعتهم بالنور الالهي كما
يتصرف العسس في ظلمة الليالي بالنار فكما ان العسس تابع في التصرف بالملوك كذلك
السالكون المتوسطون تابعون في تصرف طبيعتهم الظلمانية للكمل والمرشدين هم ملوك

الطريقة وسلاطين الحقيقة فاذا فهمت مقالتي تعلم بانك مفتقر اي فقير ليس لك شيء
من العلم بالحقايق فدعوتك غني بالعلم كدعوة الفقير المفلس غني بالمال وهذا دعوة من الشيخ
رحمه في تحصيل العلم من طريق العقل الى طريق الكشف لو كان موسى ع يطلب غيرها اي غير النار
لرآه اي لرأى الحق فيه اي في مطلوبه اي مطلوب كان وما نكس الحق في اعطاء مطلوب كل طالب
اذا توجه اليه فيتجلى له الحق في صورة مطلوبه وهو منزه عن الصورة والصورة تنشاء
عن بصر الرائي ولما فرغ عن بيان الحقيقة العيسوية وما يتعلق بها شرع في بيان حكمة
وتحقيق الايات الواردة في حقه ع فقال وأما هذه الكلمة العيسوية لما قام لها اي الكلمة
العيسوية في اليوم الاخر الحق في مقام حتى تعلم بالمتكلم ويعلم بالغايب استفهمها اي استفهم
الحق كلمة عيسى ع عما نسب اليها اي الى كلمة عيسى ع والى امها من الالوهية حتى يعلم الحق هل هو
اي المنسوب اليها وهو الالوهية حق واقع في نفس الامر لا مع علمه الاول بهل وقع ذلك
الامر او لكنه استفهم ليظهر علمه الاول عن صورة عيسى ع وانما لم يقل عما نسب اليهما مع ان
الالوهية منسوبة اليهما اذ لا يقع دعوى الالوهية عن المرآة لذلك استفهم عيسى عن الالوهية
المنسوبة الى امه دون لسنه فجمعها في الاستفهام فقال له اي فقال الله لعيسى ع ءانت
قلت للناس اتخذوني وامي الهين من دون الله يعني ان نسبة الالوهية اليك والى امك
بالناس باتخاذكما الهين من دون الله ام الناس نسبوا الالوهية واتخذوكما الهين
من عند انفسهم فلا بد في الادب من الجواب للمستفهم بكسر الهاء اي لا بد في الادب ان يجيب
المستفهم الذي استفهمه جوابا موافقا لسؤاله لانه لما تجلى له الحق في هذا المقام وهو مقام
التفرقة وهو ضمير الخطاب وفي هذه الصورة وهي صورة الاستفهام الانكاري اقتضت
الحكمة الجواب في التفرقة بعين الجمع اي اقتضت الحكمة الجواب الجامع لمقام الفرق والجمع فقال
وقدم التنزيه سبحانك فحدد بالكاف التي تقتضي المواجهة والخطاب فميز اولا بين العبودية
والالوهية وهو التفرقة فخاطبه في الجواب كما خاطبه في السؤال ما يكون لي من حيث انا

لنفسي اي من حيث عبوديتي وانيتي دونك من دون ربوبيتك وهويتك ان اقول
ما ليس لي بحق اي ما تقتضي هويتي ولا ذاتي فان مقتضى ذات العبودية لا الالوهية فلا
اكون اقول ما لا تقتضيه ذاتي ان كنت قلته اي ما ليس لي بحق وهو الالوهية فقد علمته لانك
انت القايل في صورتي ومن قال امرا فقد علم ما قال وانت اللسان الذي اتكلم به والموجود
واللسان والقول كله لك وما لي الا العدم وهذا هو جهة الجمع كما اخبرنا رسول الله ص عن ربه
في الخبر الالهي فقال كنت لسانه الذي يتكلم به في انه اخبر عن الاشياء على ما هي عليه فان العبد
اذا تقرب اليه علم الاشياء على ما هي عليه فاخبر عنها فعلمه علم الحق ولسانه لسان الحق فجعل الحق
هويته اي هوية نفسه بقوله كنت لسانه عين لسان المتكلم لكونه عين المتكلم بحسب الحقيقة
ونسب الكلام الى عبده بقوله الذي يتكلم به لكونه غير المتكلم بحسب التعين فالمتكلم هو العبد لكنه
بالحق يتكلم وهو نتيجة قرب النوافل فجمع التنزيه والتشبيه في كلام واحد ثم تمم العبد الصالح
الجواب بقوله تعلم ما في نفسي من الكمالات والنقايص المستترة بهويتي لان نفسي بحسب الحقيقة
عين نفسك والمتكلم اي والحال ان المتكلم بهذا القول الحق لكنه بلسان عيسى ع وهو اشارة
الى نتيجة القرب الفرايض ولا اعلم ما فيها فنفى الحق بلسان عيسى ع العلم عن هوية عيسى من حيث
هويته فانه ح عدم لا من حيث انه ايلا من حيث ان عيسى ع قايل وذو اثر كانه من هذه
الحيثية عين الحق انك انت فجاء بالفصل والعماد وهو انت تاكيد البيان واعتمادا
عليه اذ لا يعلم الغيب الا الله ففرق العيسى الحق بجعله مخاطبا بقوله سبحانك وجمع بقوله
ان كنت قلته فقد علمته ووحد وهو لازم الجمع وكثر وهو لازم التفرقة ووسع من حيث
سريان هويته جميع الموجودات وهو قوله تعلم ما في نفسي وضيق باعتبار المظاهر وهو قوله
ولا اعلم ما في نفسك والى كلمه بالتشديد للمبالغة ثم قال العبد الصالح متمما الجواب
اذ الجواب يحصل بقوله ان كنت قلته فقد علمته وعد ذلك من متمماته ما قلت لهم الا ما امرتني
نفى اولا عن نفسه قوله ثم الحالة ما هو هي اي الحالة عيسى ليس هو موجودا في هذا

المقام حتى يقول قولا بل الوجود كله لله ثم تادب القول ادبا مع المستفهم ولو لم يفعل
كذلك لاتصف عيسى بعدم العلم بالحقائق وحاشاه من ذلك فلو لم يثبت الهوية الالهية
بعد نفي الهوية العيسوية لكان نفيا مطلقا وليس كذلك بل الامر الاثبات بعد النفي او نفي
بعد الاثبات فاثبت الهوية الالهية فقال الا ما امرتني به وانت المتكلم على لساني فاثبت
الهوية الالهية في ضمن هوية عيسى عم فالقول قول الحق واللسان لسان الحق لكن ظهر
في الصورة العبودية فانظر الى هذه التنبئة من الانباء على وزن تفعلة الروحية الالهية
اي فانظر الى هذا الاخبار الروحي الالهي او من النبي باعتبار السؤال من طرف الحق
والجواب من عيسى عم يعني فانظر الى هذا السؤال والجواب ما الطفها بعبارتها وما ادقها
باشارتها ان اعبدوا الله فجاء عيسى ما امره لتبريه بالاسم الله لاختلاف العباد في العبادات
واختلاف الشرايع ولم يخص اسما خاصا دون اسم ولم يقل ان اعبدوا الرحمن او غيره
من الاسماء الخاصة بل جاء بالاسم الجامع للكل اي لجميع الاسماء ثم قال عيسى عم ربي
وربكم ومعلوم ان نسبته اي نسبة الحق الى موجود ما بالربوبية ليست عين نسبته
الى موجود آخر فان عبد الرحيم ليس عبد القهار فلذلك اي فلكون نسبة الربوبية باختلاف
المظاهر فصل عيسى عم الرب بقوله ربي وربكم بالكنايتين كناية المتكلم وكناية المخاطب
الا ما امرتني به فاثبت نفسه مامورا وليست نفسه سوى عبوديته اذ لا يؤمر الا من يتصور
منه الامتثال الى الامر وان لم يفعل فكان نفسه عين عبوديته ولذا لما قال الا ما امرتني
ولما كان الامر اي امر الحق عبادة بالتكليف ينزل من الحضرة الجامعة لجميع الاسماء وهي
الاسم الله بحكم المراتب اي بحكم المظاهر الكونية فيتصف بصفاتها من الحدوث والامكان
وغير ذلك من الصفات الامكانية لذلك اي لاجل نزول الامر التكليفي بحكم المراتب
ينصبغ كل من ظهر في مرتبة ما من المراتب بها اي بالذي تعطيه حقيقة تلك المرتبة فان
القرآن الكريم بالنسبة الى الحق القديم قديم وباعتبار نزوله وظهوره في مراتبنا

حادث وجواب لما محذوف فتقديره لما كان الامر ينزل بحكم المراتب او قوله ينصبغ لان
قوله لذلك متاخر عنه معنى فرتبة المامور وهي مرتبة كلية مشتملة على مراتب مخصوصة جزئية
لها حكم وهو التسليم والطاعة والقبول بامر آمر فيبدو اي يظهر ذلك الحكم في كل مامور
اي في كل مرتبة من جزئيات تلك المرتبة الكلية ومرتبة الامر وهي مرتبة جامعة لجميع مراتب مخصوصة
وهي مرتبة اسم الله لها حكم يحكم به على المامور وهو التكليفات الشرعية للمامور يبدو في كل امر من
خصوصيات تلك المرتبة الكلية الآمرية فيقول الحق اقيموا الصلوة فهو الآمر والمكلف بكسر اللام
المامور العبد فكان الحق في مرتبة الامر يظهر منه الحكم والعبد في مرتبة المامور يظهر منه الطاعة
لامره ويقول العبد مثلا رب اغفر لي فهو الآمر بحسب مفهوم الصيغة واللغة لا بحسب الاصطلاحي
وكذا قوله والحق المامور ولا يسمى الحق بحسب الشرع بانه مامور بامر شيء لكن اهل الله قد
يطلقون لكشف المعاني المستورة عن اعين اهل الحجاب الحكمة تقتضي كشفها وكان كل
واحد من الحق والعبد آمرا ومامورا لكن المامور الثاني في حق الحق بمعنى المطلوب والآمر في حق
العبد في رب اغفر لي بمعنى الطالب واليه اشار بقوله فما يطلب الحق من العبد بامره هو
بعينه يطلب العبد عن الحق بامره وليس ما طلبه كل واحد من الآخر بامره الا الاجابة وكانت
الاجابة مطلوبة فمطلوب العبد من الحق بقوله رب اغفر لي وجود الغفران ومطلوب الحق
من العبد بقوله اقيموا الصلوة اقامة الصلوة اذ لا يتصور اقامة الصلوة الا من فعل
العبد فحصول الصلوة من الحق محال لذلك طلب حصولها من العبد كما ان حصول
الغفران لا يكون الا من الحق لذلك طلب العبد من الله ولهذا اي ولاجل كون المطلوب
من الطرفين الاجابة كان كل دعاء اي طلب سواء كان من الحق او العبد مجابا فيحصل الجواب
بينهما كما قال من اطاعني فقد اطاعه ومن عصاني فقد عصيته ولا يبعد وان تاخر حصول
الدعاء عن وقت الطلب كما يتاخر حصوله عن بعض المكلفين فمن امر مخاطبا باقامة
الصلوة فلا يصلي في وقت اي في وقت كونه مخاطبا في وقت الامتثال ويصلي في وقت

اي وقت كونه مخاطبا آخر ان كان متمكنا اي قادرا بالاقامة من ذلك اي في ذلك الوقت
فلا بد من الاجابة من العبد ولو تأخر الامر التكليفي بالقصد اي بقصد العبد ثم قال عيسى عم
وكنت عليهم اي على الامم ولم يقل على نفسي معهم اي ولم يفصل بين نفسه وانفسهم كما قال
ربي وربكم اي كما فصل بين ربه وبين ربهم بقوله ربي وربكم شهيدا ما دمت فيهم وانما قال
هذا القول لان الانبياء شهداء على اممهم ما داموا فيهم فلما توفيتني اي رفعتني اليك ولما
فسر توفيتني رفعتني لتثبت حيوة عيسى عم وحجبتهم عني وحجبتني عنهم كنت انت الرقيب عليهم
في غير مادتي بل في موادهم بمعنى المعية بحكم وهو معكم لا بمعنى الحلول في موادهم الروحانية
والجسمانية فانه محال في حق الله كما ثبت عند اهل الله اذ كنت تعليل القول بل في موادهم
بصرهم الذي يقتضي المراقبة وهو البصر المجرد عن المواد وهو النور الالهي فشهود الانسان
اي الانسان الكامل نفسه شهود الحق اياه لكون الحق بصر الانسان الكامل دون غيره وجعله
اي جعل عيسى عم ذلك الشهود في الحق بالاسم الرقيب لانه اي لان عيسى عم جعل الشهود له
اي للحق في قوله وكنت عليهم شهيدا لان شهود عيسى شهود الحق في مادة عيسى فلم يفصل
بينه وبين ربه فاراد ان يفصل بينه وبين ربه فاراد ان يفصل بينهما كما هي عادة العالمين
بالحقايق حتى يعلم انه هو اي ان عيسى هو عيسى لكونه عبدا في الواقع ويعلم ان الحق
هو الحق في الواقع لكونه ربا له فجاء لنفسه بانه شهيد لان الشهيد قد يوضع بمعنى الشاهد
على الشخص الحاضر عنده وجاء في الحق بانه رقيب لان الرقيب هو الشاهد على الشيء
اذا دام ابدا او فرق بين نفسه وبين ربه في الشهود عليهم لذلك قيد شهوده بقوله ما دمت
فيهم واطلق في الحق بقوله انت الرقيب عليهم وقدمهم في حق نفسه فقال عليهم شهيدا
ما دمت فيهم ايثارا لهم في التقدم وادبا واخرهم في جانب الحق عن الحق في قوله الرقيب
عليهم لما يستحق الرب من التقدم بالرتبة ثم اعلم عيسى عم على صيغة الماضي اي اخبر
ان الحق الرقيب الاسم الذي جعل عيسى عم لنفسه وهو الشهيد في قوله عليهم شهيدا فقال وانت

على كل شيء شهيد يعني انا شهيد على قوم مخصوص ما دمت فيهم وانت عليهم وهو على كل شيء
شهيدا ازلا وابدا او هي شهادة الحق في مقام الجمع والاطلاق فجاء بكل للعموم وبشيء لكونه
انكر النكرات وجاء بالاسم الشهيد فاذا كان الامر كذلك فهو الشهيد على كل مشهود بحسب
ما تقتضيه حقيقة ذلك المشهود فنبه عيسى عم بقوله وانت على كل شيء شهيد على انه تع هو الشهيد
على قوم عيسى عم حين قال وكنت عليهم شهيدا ما دمت فيهم فهي اي شهادة عيسى عم
شهادة الحق عليهم في مادة عيسوية كما ثبت انه لسانه وسمعه وبصره فاثبت الشهادة اولا
لنفسه بقوله وكنت عليهم شهيدا ونفى ثانيا اثباتها وحصرها للحق بقوله وانت على كل شيء شهيد
لا غيره ثم قال الحق او عيسى كلمة عيسوية ومحمدية مقول قال اما كونها عيسوية فانها قول
عيسى عم باخبار الله عنه في كتابه واما كونها محمدية فلوقوعها عن محمد عم بالمكان الذي وقعت
منه فقام محمد عم بها اي بهذه الكلمة ليلة كاملة قرأها يرددها لم يعدل الى غيرها حتى طلع الفجر
فهذه الكلمة المنسوبة الى عيسى عم والى محمد عم قوله تع ان تعذبهم بجرمهم وهو جعلهم
شركاء لله فانهم عبادك لا اعتراض على المولى المطلق فيما يفعل بعبيده بما استحقوا به وان
تغفر لهم اي تسترهم عن الذنوب فانك انت العزيز الحكيم اي انت القادر القوي على عفو
المجرمين فان عذبت فعدل فان غفرت ففضل هذا تفسيرها واما اشاراتها ولطايفها
فنبينك وهم في قوله ان تعذبهم وان تغفر لهم ضمير الغايب كما ان هو في قوله تع قل هو
الله احد وفي غير ذلك ضمير الغايب كما قال هم الذين كفروا بضمير الغايب فكان الغيب سترا
لهم عما يراد بالمشهود الحاضر عالم الشهادة وعما يراد به هو الحق تع اي يشاهد الحق بالمشهود
الحاضر ويستدل به فكان الحق نفسه مشهودا بالعلم الشهادة وهو لا يشاهدون الحق
بالمشهود ولا يستدلون به لكون الغيب سترا وحجابا لهم فكانوا محجوبين عن الحق فاذا كان
الغيب سترا لهم فقال ان تعذبهم بضمير الغايب وهو اي الغايب عين الحجاب الذي هم كانوا فيه
اي في ذلك الحجاب الذي عن الحق اي حصل عن الحق فغيب الحق سترهم فالحق معهم في حجابهم

بل الحق عين حجابهم وهم لا يشعرون بذلك فذكّرهم الله النبي عم فقد ذكر النبي عم تشديد
الكاف فدعا لهم بضمير الغائب في قوله وان تعذبهم على كونهم في حجاب في الحيوة الدنيا قبل
حضورهم بين يدي الله في يوم القيمة حتى اذا حضروا بين يدي الله وشاهدوا ما كانوا
عليه قبل ذلك من الحجاب تكون الخميرة هي ما اودع في طينة ابدانهم من استعداد الوصول
الحضرة الحق قد تحكمت في العجين اي في عجينهم العجين طينة ابدانهم فصيرته اي صيرت الخميرة
العجين في وقت حضورهم مثلها اي مثل الخميرة في ايصالهم الى الحق فمقتضى العجين الستر
والحجاب عن الحق والخميرة الكشف عن الحق والوصول الى الحق فقد تحكم عجينهم على خميرتهم في الحيوة
الدنيا فصيرها مثله في عدم الايصال الى الحق فاذا قامت قيامتهم انتهى حكم العجين فتحكمت
فيه كما تحكم فيها فصيرته مثلها كما صيرها مثله فقيام النبي بهذه الاية ليلة كاملة وانتهاؤه
عند ظهور نور الشمس يدل على انهم في ستر من الحق في الحيوة الدنيا فهي كلها ليلة كاملة في حقهم
لذلك لم يفعل العكس ولانما رأيهم في الدنيا لعدم ظهور الحق لهم فيها لعدم شهودهم انفسهم
فنادهم عند شهودهم انفسهم وشهودهم الحق في اليوم الآخر فالحق مذكرهم ما داموا في غيبة
في موادهم الغيبة فاذا حضروا بين يدي الله في يوم القيمة فالحق مشاهدهم في موادهم الصورية
الاخروية مع كونه مشاهدهم في مقامهم الجمعي الالهي ازلاً وابداً فقد ذكرهم الحق النبي على هذا
الوجه يدل على استحقاقهم المغفرة بدعاء النبي فانهم عبادك فافرد الخطاب للتوحيد الذي كانوا
عليه في التوكل وفي جواب الست بربكم يعني وان خالفوا امرك في الظاهر ويعبدون
غيرك ويجعلون لك شريكا لكنهم في المعنى يعبدونك لكون فطرتهم الاصلية على التوحيد
ولا ذلة اعظم من ذلة العبيد وانما كانوا عبادك لانهم لا تصرف لهم في انفسهم فهم بحكم
ما يريد بهم سيدهم ولا شريك له اي لسيدهم فيهم وانما قال لا شريك له فيهم فانه تع قال
بلسان نبيه عبادك فافرد فلما توهم ان يقال اذا كانوا بحكم ما يريد به سيدهم فلا استحقاق
لهم العذاب الموجع من هذا الوجه قال والمراد بالعذاب اذلالهم والحال لا اذل منهم لكونهم

عباد فاذ وانه تقتضي انهم اذلاء فلا يذلهم بمعنى فوكران تعذبهم اي ان ترد اذلالهم
فانك لا تذلهم بادون مما هم فيه من الاذلال من كونهم عبيدا فلا سبيل الى اذلالهم
لامتناع اذلال الاذلاء وامتناع تعلق قدرتك بالممتنع فلا سبيل الى العذاب الموجع على
الشق الاول من الترديد لعدم استحقاقهم من هذا الوجه وان تغفر لهم اي تسترهم عن
ايقاع العذاب الموجع الذي يستحقونه بمخالفتهم بامرك التكليفي اي تجعل لهم غفرا يسترهم
عن ذلك العذاب ويمنعهم منه فانك انت العزيز المنيع الحمى يعني ان ذاتك بحسب الاسم
العزيز والغفور يقتضي مظهرا يظهر بهما بكمال الظهور ولا اكمل مظهرا ممن جعل لك
شريكا فان لم تسترهم من العذاب لفاتت هذه الحكمة التي يراد وقوعها وهو ظهور الحق
بكمال الغفارية فلا بد من ظهور الحق بكمال الغفارية ولا بد من اجابة دعاء الرسول في حقهم
باذن الله فلا بد من ستر الحق عنهم ايقاع العذاب الذي يستحقونه بجرمهم هذا في حق
المشركين الذين استحقوا العفو والمغفرة في العلم الازلي بشرط دعاء الرسول ليلة كاملة
لخاتمتهم في آخر نفسهم على الايمان واما الذين قبضوا على الشرك فلن يغفر الله لهم فلا يؤذن
للرسول ان يدعو لهم بل يدعو عليهم لوجوب التعذيب في حقهم بالنص ولا يجوز الحاحا
من النبي عم على ربه في المسئلة ليلة كاملة طلبا للمغفرة لمن وجب في حقه التعذيب بالنص
فلا ينفع الدعاء لهم فالانبياء معصومون عن فعل العبث قال القاضي البيضاوي في تفسير
الاية وعدم غفران الشرك مقتضى الوعيد فلا امتناع فيه لذاته ليمتنع الترديد تم
كلامه هذا انما يصح في حق عيسى عم واما في حق محمد عم فلا يصح وقد قيل ليس المراد من الترديد
طلب المغفرة لهم بل ثناء لله من النبي عم بكمال التوحيد وكمال القدرة لكن الانبياء ممنوعون
بالنص الالهي عن طلب المغفرة للمشركين فكان الترديد عبارة خاصة للرسول نافعة
له لا لهم هذا وان كان له وجه لكن ظاهر الاية وقرينة الحال وهي تلاوة النبي عم في ليلة
كاملة يدل على ما قاله الشيخ رضه من انه دعاء لهم من النبي عم باذن الله فلما كان الدعاء

الا لطلب الاجابة فاجاب الله دعاه ولو لم يجب لرده في كرة او كرتين او ثلث كرات كما
قال استغفر لهم او لا تستغفر لهم ان تستغفر لهم سبعين مرة فلن يغفر الله لهم فنهى نبيه
عن طلب الاستغفار للمشركين قال لن تراني يا موسى فمن سنة الله منع نبيه عم عن فعل ما لا يفيد
ولو لم يفد هذا الترديد في حقهم لما ترك نبيه عم عليه في ليلة كاملة فما ترك الترديد الا بطلوع
الفجر ولو طال لطال فظاهر الاية يدل على كمال شفقة النبي عم ورحمة عليهم فما هذا الا دعاء
وشفاعة لهم لا مجرد ترديد فالعن طلب المغفرة وهذا الاسم العزيز اذا اعطاه اي هذا الاسم
الحق لمن اعطاه من عباده يسمى الحق في ذلك الوقت بالمعز والعبد المعطى له هذا الاسم يسمى
بالعزيز لكونه مظهر التجلي الحق بالعزة فيكون الحق منيع الحمى اي مانعا حماه الاعين عن
عبد العزيز المنتقم والمعذب من الانتقام والعذاب فيقتضي هذا الاسم منع العذاب عن العبد
المذنب لذلك التجاء في دعائه اليه فاجاب الله دعاؤه حفظا عن اضاعة مجاهدته في ليلة
كاملة وجاء بالفصل والعماد ايضا تاكيدا للبيان ولكون الاية على مساق واحد في قوله
انك انت العزيز الحكيم اعاده ليتفرع عليه بعض الاحكام فكان ترديد النبي ليلة سوء الامر النبي عم
والحاحه على ربه في المسئلة ليلة الكاملة الى طلوع الفجر ترددها اي تردد النبي عم تلك
المسئلة طلبا للاجابة فلو سمع الاجابة في اول سؤاله ما كرر سؤاله فكان الحق يعرض عليه اي
على النبي عم فصول ما استوجبوا به اي استحقوا به العذاب وهو الذنب الذي يطلب
المغفرة وهو ما عدا الشرك اذ الشرك لا يقبل المغفرة فالنبي لا يطلب ما لا يقبله عرضا
مفصلا اي كل واحد من الذنوب والمذنبين فيقول النبي له اي للحق في كل عرض وعين
عين اي في كل عرض وعين فردا فردا ان تعذبهم فانهم عبادك وان تغفر لهم فانك
انت العزيز الحكيم فلو راى النبي عم في ذلك العرض اي عرض الحق على النبي عم ما يوجب تقدم الحق
وايثار جنابه من ان الحق يريد القهر والانتقام منهم لا يريد المغفرة لهم لدعا عليهم لا لهم لان
الانبياء لا يريدون ما لا يريده الحق فعلم النبي عم في ذلك العرض ان الحق يريد العفو والمغفرة

لهم بدعائه عم فبالغ في دعائه ليلة كاملة فما عرض الحق عليه اي على النبي عم الا ما استحقوا به اي
بسبب ذلك الشيء وهو الذنب ما مفعول استحقوا اي الذي تعطيه اي تعطى ذلك الشيء هذه
الاية قوله من التسليم له والتعريض لعفوه بيان لما يعني ان هذه الاية تعطي الرسول ما استحقوا به
من ان الرسول يسلم لله في دعائه لهم اذ لا يدعو لهم الا بامر الحق ويعرض على الحق مغفرتهم
فما نزل الاية عليه الا ان يشفع لهم ولا يشفع الا لمن يقبل الشفاعة وقد ورد في الخبر
ان الحق اذا احب صوت عبده في دعائه اياه اي الحق اخر الاجابة عنه اي عن العبد حتى
يتكرر ذلك الدعاء منه اي من العبد حبا فيه اي في دعائه لا اعراضا عنه ولذلك اي ولاجل
تاخير الاجابة عن العبد حبا منه لتكرر من العبد جاء بالاسم الحكيم والحكيم هو الذي يضع
الاشياء في مواضعها ولا يعدل بها اي الاشياء عما اي عن الذي تقتضيه وتطلبه حقايقها
اي حقايق الاشياء بصفاتها اي بصفات الحقايق فالحكيم هو العليم بالترتيب فكان رسول الله عم
بترداده هذه الاية على علم عظيم من الله تعالى فمن تلى هذه الاية فهكذا يتلو اي كتلاوة الرسول في كونه
على علم عظيم والا فالسكوت اولى به فاذا وفق الله عبدا الى نطق بامر ما فما وفقه اي العبد اليه
الى النطق الا وقد اراد اجابته اي اجابة عبده فيه اي في ذلك النطق وقضاء حاجته فاذا كان الامر
كذلك فلا يستبطئ اي فلا يتهم احد بتاخير ما يتضمنه ما وفق له من الدعاء وليثابر اي
وليواظب على دعائه مثل ما ثابر رسول الله على هذه الاية في جميع احواله اي احوال الرسول
حتى يسمع الداعي باذنه الجسماني او بسمعه القلبي كيف شئت او كيف اسمعك الله الاجابة فان
جازاك الحق بسؤال اللسان اسمعك باذنك وان جازاك بالمعنى اسمعك بسمعك **فص حكمة
رحمانية** اي زبدة علوم منسوبة الى الرحمن حاصلة **في كلمة سليمانية** اي في روح هذا النبي عم
فكل من علم هذه الحكمة وتكلم بها من روح هذا النبي عم قال الله تعالى حكاية عن قراءة بلقيس
كتاب سليمان انه يعني الكتاب الملقى اليها من سليمان وانه اي مضمونه وانما رجع الضمير الثاني الى
المضمون لا الى الكتاب لان ما في الكتاب لا ينحصر في البسملة بسم الله الرحمن الرحيم فاخذ بعض الناس

اى ذهب بعض المفسرين فى تقديره يتعلق باخذ باعتبار تضمنه معنى شروع وان كان متعديا
باسم سليمان على اسم الله اى قدم سليمان فى كتابه اسمه على اسم الله اى قدم سليمان فى كتابه اسمه
على اسم الله فحكى بلقيس مع حواشيها كذلك ولم يكن كذلك والحال ان سليمان لم يقدم اسمه على اسم
الله فى كتابه بل انما كان التقديم عن قراءة بلقيس لانها لما قالت بلقيس لحواشيها انى القى الى
كتاب كريم نصب السامعون اعينهم وانتظروا الى ذكر الملقى فاقتضى المقام تقديم اسمه على اسم الله
فى قراءة بلقيس وليس كذلك فى كتاب سليمان بل قدم اسم الله على اسمه وتكلموا فى ذلك اى فى وجه
تقديم سليمان اسمه على اسم الله بما لا ينبغى يتعلق بتكلموا اى بما هو بيان لما لا ينبغى اى لا يليق بحضرة سليمان
برية فانهم قالوا انما قدم اسمه على اسم الله لئلا يحرق الكتاب بحرمة صاحبه وبعضهم قالوا انما قدم
اسمه على اسم الله لانها ملكة كافرة فخاف سليمان شتمها عند القراءة فقدم اسمه ليرجع الشتم اليه
لا الى الله كل ذلك لا يليق بحضرة سليمان العالم بالامور على ما هى عليه لذلك ذهب الشيخ الى ان
سليمان لم يقدم اسمه على اسم الله والتقديم يتوهم عن حكاية بلقيس وكيف يليق ما قالوه وبلقيس
تقول لحواشيها فيه اى فى حق الكتاب الذى القى الى كتاب كريم اى يكرم عليها اى على بلقيس وسليمان عالم
عالم بهذا القول من بلقيس قبل ان تقول فكيف يليق بهذه المعرفة سليمان ما قالوه فى حقه من نسبة
الجهل وانما حملهم اى بعض الناس على ذلك التقدير ربما فاعل حملهم على حملهم على التقديم تمزيق
كسرى كتاب رسول الله يعنى قالوا انما قدم سليمان اسمه على اسم الله لئلا تمزق كتابه كما مزق
كسرى كتاب رسول الله لتقديم اسم الله على اسمه ولولا ذلك التقديم لما مزقه والى بطلان هذا
القول اشار بقوله وما مزقه اى وما مزق كسرى كتاب رسول الله حتى قرأه كله وعرف مضمونه
ولو كان تقديم اسم الله سببا للتمزيق كتاب رسول الله لما قرأه كله بل مزق عند رؤية اسم الله
بدون قراءة ما فى الكتاب فما مزقه الا لعدم توفيق الله له فكذلك اى ككسرى كانت تفعل بلقيس اى
ما مزقه حتى قرأته كله وعرفت مضمونه لو لم توفق من التوفيق على البناء المجهول لما وفقت
فسبب التمزيق عدم التوفيق وسبب عدم التمزيق التوفيق فلم يكن يحمى الكتاب على الاحراق

بحرمة

بحرمة صاحبه تقديم اسمه على اسم الله ولا تأخيره اى لم يكن تقديم اسمه ولا تأخيره سببا
لحفظ الكتاب عن التمزيق قوله الكتاب مفعول يحمى وتقديم فاعله فانى سليمان ثم بالرحمتين
رحمة الامتنان وهى ما يحصل من الله للعبد بدون مقابلة عمل من اعماله بل عناية سابقة فى حق
عبده كاعطاء الوجود والقدرة للعمل والقوة فانها رحمة من الله للعبد ليست فى مقابلة عمل
بل منة وعطاء محض من الله ورحمة الوجوب وهى التى تحصل من الله للعبد بمقابلة عمله كاعطاء
ثواب اعمالهم فى الجنة اللتان هو الرحمن الرحيم فامتن اى امتن الحق بالرحمن لعموم حكمه على جميع
الموجودات فامتن بقوله رحمتى وسعت كل شئ وبقوله ربنا وسعت كل شئ رحمة وعلما واوجب
اى جعل الحق على نفسه الرحمة واجبا بالرحيم المخصص بالرحمن العام وهذا الوجوب اى رحمة
الوجوب من الامتنان فدخل الرحيم فى الرحمان دخول تضمن يعنى دخول الخاص تحت العام
وانما كانت رحمة الوجوب من رحمة الامتنان فانه كتب على نفسه الرحمة سبحانه ليكون ذلك
اى وجوب الرحمة للعبد بما اى بسبب الذى ذكره الحق من الاعمال بيان لما ولضمير التى
يأتى بها هذا العبد قوله مقاضيا ليكون على الله متعلق بحقا اوجبه الضمير المنصوب المتصل يرجع
الى وجوب الرحمة له يتعلق باوجب والضمير المجرور المتصل يرجع الى العبد اى اوجب الحق
الرحمة على نفسه للعبد على نفسه يتعلق باوجبه يستحق بها اى يستحق العبد باتيان الاعمال
التى امرها الحق ان يفعلها هذه الرحمة مفعول يستحق اعنى رحمة الوجوب يعنى ان العبد
من حيث انه عبد يجب عليه اتيان اوامر مولاه فلا يجب على المولى فى مقابلة شئ فاذا
قدر المولى واوجب على نفسه لعبده شيئا فى مقابلة عمله يستحق العبد بذلك الشئ
بسبب عمله فوصول ذلك الشئ للعبد من المولى فى مقابلة عمله امتنان وعطاء محض
ومن ذلك قالوا الجنة فضل الهى فلا يستحقها العبد الا بفضل الله فان جعل الحق
الاعمال اسبابا للجنة وهو من جملة فضل الله فكان وجوب الرحمة من رحمة الامتنان
ومن كان من العبيد بهذه المثابة اى متحققا بهذه المرتبة ومشاهدا اياها وهى

وهي مرتبة ان يكون الحق موجبا على نفسه الرحمة للعبد فانه اي فان ذلك العبد يعلم من هو
العامل منه اي يعلم ذلك العبد يقينا ان العامل في الحقيقة من نفسه هو الحق ويعلم ان العمل
لا يستند اليه الا بحسب الظاهر ولما العبد الذي لم يكن بهذه المثابة زعم انه عامل في الحقيقة
فلما قال ان العامل في الحقيقة من صورة العبد هو الحق شرع في بيانه بقوله والعمل منقسم على
ثمانية أعضاء من الانسان لكل عضو عمل خاص له يعمل الانسان ذلك العمل بذلك العضو
على ما لا يخفى وقد اخبر الحق انه اي الحق هوية كل عضو منها اي من اعضاء الانسان فاذا كان
الحق هوية كل عضو فلم يكن العامل غير الحق والصورة التي تظهر منها العمل للعبد والهوية الالهية
مندرجة فيه اي في العبد اي في اسمه اي في اسم الله او في اسم العبد اذ لكل عبد اسم يظهر فيه احكام ذلك
الاسم لا غيره فسر بقوله اي في اسمه ليعلم ان اندراج الهوية ليس في نفس العبد بل في اسمه الظاهر
في العبد كما قال ولكن في مظهره ولم يقل انا مظهره لكنهم تسامحوا وقالوا الهوية الالهية
مندرجة في العبد والمراد ما ظهر في العبد وبربه من اسماء الله ثم فان اندراج الهوية لا يكون
الا في الاسماء الالهية ومعنى اندراج الهوية الالهية في الموجودات كاندراج الهوية الشخصية
في صورها الحاصلة في المرايا المختلفة وبه اندفع توهم الحلول الا عند اهل الحجاب فان الحلول محال عند



اهل الله ايضا وانما كانت الهوية الالهية مندرجة في العبد لانه ثم عين ما ظهر منه ويستخلفنا
ومعنى كون الحق عين ما ظهر منه اي كون الحق عين الخلق كون المخلوق ظاهرا على صفة
الحق وهي الحيوة والعلم والقدرة ومعنى كونه غير الخلق كون الخلق ظاهرا على الصفة
الناقصة كالحدوث والامكان ولوازمهما فكما انت عين ما ظهر منك في المرايا المختلفة
كذلك الحق عين العبد الذي ظهر منه ما من صفة من صفات الحق الا وهي موجودة في العبد
الا الوجوب الذاتي فانه لا حظ للممكن فيه فمعنى العينية في اصطلاح هذه الطائفة اشتراك
الامرين او الامور في حقيقة واحدة كاشتراك زيد وعمرو وخالد في حقيقة الانسانية
فان كل واحد منهم عين الاخر في الانسانية او في صفة كاشتراك زيد وعمرو في العلم وكاشتراك

الموجودات

الموجودات مع الحق في الوجود يعني لا تمايز بينهما من هذا الوجه والغيرية امتيازهما بوصف
مختص فظهر لك معنى قوله لانه ثم عين ما ظهر اي عين ما ظهر من حيث الامور الكلية المشتركة
بينهما لا من جميع الوجوه فانه محال وبه اي وبكون الحق عين ما ظهر كان اي حصل الاسم
الظاهر والاخر للعبد وبكونه اي وبكون العبد لم يكن ثم كان ويتوقف ظهوره اي ويتوقف
ظهور العبد عليه اي على الحق وتوقف صدور العمل منه اي من العبد على الحق او يتوقف ظهور
الحق على العبد وتوقف صدور العمل من الحق على العبد كان الاسم الباطن والاول للعبد فكان
العبد هو الاول والاخر والظاهر والباطن كما كان الحق كذلك لكن اولية العبد واخريته
وظاهريته وباطنيته لا كما كان للحق فاذا رايت الخلق رايت الاول والاخر والظاهر والباطن
يعني ان الخلق دليل تام على الخالق واسمائه وصفاته لمن كشف الله عين بصيرته وهذه معرفة وهي
معرفة الحق من الخلق بامهات اسمائه لا يغيب عنها سليمان ع لكونه متصرفا في الملك ومتحققا
بمعرفة الاسماء الالهية ليمكن التصرف بها في الملك كله بل هي اي بل هذه المعرفة من الملك الذي
لا ينبغي لاحد من بعده اي من بعد سليمان يعني الظهور به اي بهذا الملك في عالم الشهادة قد خص
سليمان اختصاص ظهور الملك له لا نفس الملك فجاز ان يعطي هذا الملك لاحد بعده لكن لا
يظهر به فقد اوتي محمد ص ما اوتيه سليمان ع وما ظهر اي ولم يظهر محمد ص به لان ظهوره مختص
بسليمان ع فمكنه الله اي محمدا ص تمكين قهر من العفريت اي من كفرة الجن
الذي جاءه اي جاء الرسول بالليل ليفتك به وفي بعض النسخ ليفتك به اي ليقتله غيلة
فهم اي قصد الرسول ص باخذه اي باخذ العفريت وربطه بسارية اي بعمود من سواري
اي من عمود المسجد حتى ان يصبح فيلعب به اي بهذا العفريت ولدان المدينة فذكر الرسول ص
دعوة سليمان ع وهي قوله رب هب لي ملكا لا ينبغي لاحد من بعدي فرده الله اي العفريت
خاسئا من الظفر على محمد ص فلم يظهر محمد ص بما اقدر عليه على بناء المجهول اي جعل الحق
محمدا ص قادرا على العفريت فظهر بذلك اي بما اقدر عليه سليمان ثم قوله ملكا فلم يعم

فعلمنا انه اى سليمان ثم يريد ملكا ما اي ملكا خاصا من الاملاك ورأيناه اى رأينا سليمان ثم
قد شورك سليمان مع غيره في كل جزء جزء من الملك الذي اعطاه الله فعلمنا انه اى ان سليمان ثم
ما اختص الا بالمجموع من ذلك الملك الخاص المعطى له واما اجزاء ذلك الملك الخاص فلا اختصاص
لسليمان به فكان المجموع مختصا والاجزاء مشتركة وعلمنا بحديث العفريت انه اى ان سليمان ثم ما اختص
الا بالظهور وقد يختص اي وقد اختص سليمان ثم بالمجموع اذ لا يعطى هذا المجموع غير سليمان
فلا شورك في نفس المجموع فكيف يشارك في الظهور بالمجموع وهو الملك المركب من الاجزاء
والظهور اي اختص سليمان بظهور جزء جزء من الملك الذي اعطاه الله فلا يختص سليمان ثم
بذات جزء جزء فلو لم يقل ثم في حديث العفريت فامكنني الله منه اى اعطاني القدرة والتصرفا
في العفريت لقلنا انه لما هم باخذه اي باخذ العفريت ذكره الله دعوة سليمان ثم ليعلم الرسول
عليه السلام انه لا يقدره الله من الاقدار اي ليعلم الرسول ان الله لا يعطي له القدرة
على اخذه فرده الله خاسئا فلما قال فامكنني الله منه علمنا من هذا القول ان الله تعالى قد
وهبه التصرف فيه اي في العفريت ثم ان الله ذكره من التذكير فتذكر الرسول دعوة سليمان ثم
فتأدب معه فعلمنا من هذا اي من حديث العفريت ان هذا الذي اى الملك الذي لا ينبغي
لاحد من الخلق بعد سليمان ثم الظهور بذلك الملك في العموم اى لا يظهر تصرفه في ذلك الملك
في عموم الخلايق فعلم اختصاصه ثم بالظهور بحديث العفريت واختصاصه بالمجموع بذكره
في اجزاء الملك وليس غرضنا من هذه المسئلة المذكورة الا الكلام والتنبيه على الرحمتين
الرحمة العامة وهي صورة اشتراك سليمان في اجزاء الملك والرحمة الخاصة وهي اختصاص
سليمان بالمجموع وبالظهور فجمع سليمان الرحمة العامة والرحمة الخاصة اللتين ذكرهما
سليمان في الاسمين تفسيرهما بلسان العرب الرحمن الرحيم فقيد الحق رحمة الوجوب في قوله
وكان بالمؤمنين رحيما وفي قوله فساكتبها للذين يتقون واطلق رحمة الامتنان في قوله
ورحمتي وسعت كل شيء حتى الاسماء الالهية اعني حقايق النسب فرحم الله الاسماء رحمة

الامتنان باعطاء ما طلبته من المظاهر فامتن الله عليها اى الاسماء بنا عبارة عن العالم
كله اي بوجودنا وكذلك فنحن نتيجة رحمة الامتنان بالاسماء اي بسبب الاسماء الالهية
والنسب الربانية ثم اي بعد اعطاء وجودنا بالرحمة الامتنانية اوجبها اى اوجب تلك
الرحمة الامتنانية على نفسه بظهورنا اى بسبب ظهورنا برحمة الامتنان لنا متعلق
باوجب اي ليرحمنا بها واعلمنا من الاعلام انه اي الله هويتنا وهو قوله كنت سمعه وبصره
لنعلم انه اي الله هويتنا وهو حق لنعلم انه ما اوجبها اى ما اوجب الحق تلك الرحمة على نفسه
في التحقيق الا لنفسه اى علة الوجوب وسببه هي جهة اتحادنا وعينيتنا معه في صفاته معه
لا من جهة غيريتنا معه ولو كنا غير الحق من كل الوجوه لما كتب الرحمة على نفسه والرحمة لا تكون
الا بقرب المناسبة وكثرتها الا ترى ان الانسان يتفاوت ترحمه بقوة المناسبة وضعفها
والرحمة تنشأ من الميل الجنسي والشيء لا يميل الى ما يباينه بل يميل الى ما يجانسه فالحق لا يميل
الينا الا لمجانستنا اياه في اخلاقه واوصافه فما خرجت الرحمة عنه خروجا منفكا بحيث
يزول عنه ويحدث في غيره لان رحمته واصلة الى من اتصف بصفاته الكاملة وصفاته عين
ذاته من وجه او موجودة فيه فمنه خرجت واليه عادت فعلى من امتن وما ثم اي وما في
مقام الامتنان الا هو اي الا الله فان قوله كتب على نفسه الرحمة قديم ازلي واقع قبل ان يحدث
العالم في مقام كان الله ولم يكن معه شيء وهذا المقام ثابت للحق الان فلما تكلم على
لسان التوحيد اراد ان يتكلم بلسان التفريق على ما هو سنته وسنة اهل التحقيق
الجمع بين الوحدة والكثرة فقال الا انه استثناء منقطع لا بد من حكم لسان التفصيل
كما لا بد من حكم لسان الاجمال فان الكثرة واقعة كما ان الوحدة واقعة فلا بد من البيان
عن احكامهما وانما كان لا بد من حكم لسان التفصيل لما ظهر من تفاضل الخلق في العلوم
حتى يقال ان هذا اعلم من هذا مع احدية العين بحسب الحقيقة والتفاضل انما يكون
بحسب تفاوت الاستعدادات من القرب والبعد من الاعتدال الروحاني والجسماني ومعناه

اي معنى تفاضل الخلق في العلوم مع احدية العين معنى نقص تعلق الارادة عن تعلق
العلم فان الارادة تتعلق بالممكنات والعلم يتعلق بالممكنات والممتنعات فهذه مفاضلة
في الصفات الالهية ومعنى كمال تعلق الارادة وفضلها لكونها سابقة على تعلق القدرة
وشرطا لحصوله وزيادتها اي زيادة تعلق الارادة على تعلق القدرة فان الارادة والقدرة
تتعلقان بايجاد المعدوم الممكن واعدامه فالارادة تتعلق بعدم الممكن الوجود في نفسه
فكان ممتنع الوجود بارادة الله تعالى ولا يقال ممتنع بقدرة الله بل يقال ممتنع بارادة الله كالغفران
للمشركين الذين ماتوا وهم كفار فانه ممكن في ذاته لان العفو مستحسن لكل مجرم وعدم غفران
الشرك مقتضى الوعيد وكذلك السمع الالهي والبصر وجميع الاسماء الالهية على درجات تفاضل
بعضها على بعض علم ذلك التفاضل من علم مراتب الاسماء الالهية وحقايقها كذلك اي كتفاضل
الاسماء تفاضل ما ظهر في الخلق من ان يقال هذا اعلم من هذا مع احدية العين فالتفاضل في الاسماء
الالهية والخلق بحسب التعينات الامرية وكما ان كل اسماء الهي اذا قدمته مسمى بجميع الاسماء
ونعته من النعت بها كذلك فيما ظهر من الخلق فيه اهلية كل ما فوضل به اي حصل في المفضول
عليه اهلية كل مفضول به لاندراج الهوية الالهية في المفضول عليه التي يستند جميع الكمالات
الصادرة من المظاهر الخلقية اليها فزيد من حيث تضمنه هوية الانسانية فيه اهلية لجميع الكمالات
الموجودة في افراد تلك الحقيقة لان الكمالات الظاهرة في افراد كل نوع مودعة في شان ذلك
النوع وباعتبار ذلك كل فرد من ذلك النوع فيه اهلية كل ما كان في جميع افراد ذلك النوع
من الكمال وهو معنى قوله فكل جزء من العالم مجموع العالم اي هو قابل لحقايق متفرقات
العالم كله لان معناه انه تكون تلك الاهلية ظاهرة بالفعل في كل جزء فلا يقدح قولنا
ان زيدا دون عمرو في العلم ان يكون هوية الحق عين زيد وعمرو يعني ان الاختلاف في الاحكام
لا يقدح الاتحاد في الهوية فيكون الحق في عمرو اكمل واعلم منه في زيد هذا اذا اسند العلم
والكمال الى الحق اي نظر الى جهة اسناد الكمالات الظاهرة من المظاهر الخلقية الى الحق وكان علمه

القاهر

الظاهر في صورة عمرو اكمل واتم منه في علمه الظاهر في صورة زيد فكانت الذات الواحدة
في حد نفسها بالوحدة الحقيقية فاضلا ومفضولا على نفسه باعتبار المظاهر واما من حيث
ذاته لا فاضل ولا مفضول كما ان الحقيقة الانسانية واحدة لذاتها كثيرة بحسب الاشخاص لان
الاشخاص وكثرتها مودعة في شان تلك الحقيقة فالواحد والواحدة والكثير والكثرة والاشخاص
هي تلك الحقيقة تظهر في مراتبها باحكامها كما تفاضلت الاسماء الالهية والحال ان الاسماء
الالهية ليست غير الحق من وجه فتفاضلها تفاضل الحق من حيث كونه مسمى بها وموصوفا بحقايقها
فاذا كان الحق متفاضلا على نفسه بتفاضل الاسماء فهو نعم من حيث هو عالم اعم في التعلق
من حيث ما هو مريد وقادر وهو اي الحق هو اي عين العالم والمريد والقادر ليس غيره لان
الاسماء الالهية متحدة في الهوية الالهية فكان الحق ظاهرا في كل مقام ومظهر كاملا او ناقصا
فاذا كان الامر كذلك فلا تعلمه يا وليي اي فلا تعلم الحق يا صاحبي هنا اي في مقام لعلو شانه
وشرفه ولا تجهله هنا اي تجهل الحق في مقام لدناءته وخساسته بل تعلمه في كل مقام شريفا
كان او حقيرا ولا تنفيه هنا اي في مقام نظرا الى نقصه ولا تثبته هنا نظرا الى شرفه وزيادته
بل اعلم الحق في كل مظهر ومقام عظيم او حقير واثبته كذلك لتكون عالما بالاسماء على ما هي عليه
الا اذا اثبته اي الا ان اثبت الحق بالوجه الذي اثبت نفسه ونفيته عن كذا بالوجه الذي نفى
نفسه فهو المثبت والنافي للحق لذاته وانت عبد محض تابع لحكم الحق في الحكم بالنفي والاثبات
وحكم الحق على نفسه بالنفي والاثبات كالاية الجامعة للنفي والاثبات في حقه تعالى حين قال
ليس كمثله شيء فنفى وهو السميع البصير فاثبت بصفة تعم كل سامع بصير من حيوان وما ثمة اي
وما في العالم الا حيوان الا انه اي لكنه بطن الحيوان في الدنيا عن ادراك بعض الناس فهم
المحجوبون فيسمون بعض الاشياء جمادا والبعض الاخر حيوانا وظهر في الاخرة لكل الناس
فانها الدار الحيوان وكذلك الدنيا كلها حيوان الا ان حيوتها اي حيوة الدنيا مستورة
عن بعض العباد ليظهر الاختصاص والمفاضلة بين عباد الله بما ادركوه من حقايق العالم

فمن عمّ ادراكه كان الحق فيه اظهر في الحكم ممن ليس له ذلك العموم فتفاضل من عمّ ادراكه
على من لم يعمّ فاذا كان الامر على ما بيناه فلا تحجب على المبني للمفعول اي لا تكن محجوبا بالتفاضل
وتقول اي والحال انك قايلا لا يصح كلام من يقول ان الخلق هوية الحق بعد يتعلق بلا
تحجب عن ادراك التفاضل في الاسماء الالهية التي لا تشك انت انما هي الحق ومدلولها
المسمى بها ليس الا كثير فلا منافاة بين التفاضل واتحاد العين في الهوية ثم رجع الى بيان
حكمة تقديم سليمان ع اسم الله على اسمه فقال ثم انه كيف تقدم سليمان كما زعموا وهو اي سليمان ع
من جملة من اوجدته الرحمة الرحمانية ومن جملة رحمة الرحيمية فلا بد ان يتقدم الرحمن الرحيم
ليصح استناد المرحوم اليها لكونه علة لوجود سليمان ومرحوميته هذا الزعم وهو تقديم اسم
سليمان على اسم الله عكس الحقايق وهو تقديم من يستحق التقديم في الموضع الذي يستحقه
وسليمان مع كونه عالما بذلك كيف يقدم اسمه الذي يستحق التاخير على اسم الله الذي يستحق
التقديم مع ان اسم الله يستحق التقديم في ابتداء كل امر ذي بال وكتاب سليمان امر ذو بال
يجب تقديم اسم الله على ما في الكتاب ثم شرع في بيان حكمة بلقيس بقوله ومن حكمة بلقيس وعلو
علمها كونها لم تذكر لحواشيها من الذي القاها الكتاب وما عملت بلقيس ذلك العمل الا لتعلم
بلقيس من الاعلام اصحابها ان لها اتصالا الى امور لا يعلمون طريقها اي لا يعلمون
حواشيها الطريق الواصل الى تلك الامور التي وصلت الى بلقيس وهذا اي ما عاملته بلقيس
مع حواشيها من التدبير الالهي في الملك لانه اذا جهل طريق الاخبار الواصل للملك
خاف اهل الدولة على انفسهم في تصرفاتهم فلا يتصرفون الا في امر اذا وصل ذلك الامر
الى سلطانهم عنهم اي عن اهل الدولة يامنون غايلة ذلك التصرف فلو تعين لهم اي
لاهل الدولة كوزراء السلاطين قوله على يدي من يتعلق بلو تعين وفاعل تعين ضمير
مستتر راجع الى يدي الاخبار فاعل فلو تعين الى ملكهم متعلق بتصل اي فلو تعين الاخبار
لهم على يدي من تصل تلك الايدي الى ملكهم لصانعوا اي لخدموا صاحب تلك الايدي

واعطوا له الرشا بضم الراء جمع رشوة حتى يفعلوا ما يريدون ولا يصل ذلك الفعل الى ملكهم
فكان قولها اي قول بلقيس القي الي ولم تسم من القاه سياسة منها اورثت الحذر منها اي من بلقيس
في اهل مملكتها وخواص مدبريها وبهذا العلم استحقت بلقيس التقديم عليهم اي على خواص
مدبريها مع كونها امرأة يجب تأخيرها عن مرتبة الرجال واما فضل العالم وهو آصف بن
برخيا وزير سليمان ع من الصنف الانساني على العالم من الجن وهو من قال من الجن انا
آتيك به قبل ان تقوم باسرار التصريف يتعلق بالعالم وخواص الاشياء فمعلوم اي ذلك الفضل
معلوم بالقدر الزماني فان رجوع الطرف الى الناظر قوله به يتعلق بالناظر الضمير المجرور
راجع الى الطرف اسرع من قيام القايم من مجلسه لان حركة البصر في الادراك قوله الى ما يدركه
متعلق بالحركة اسرع من حركة الجسم فيما يتحرك منه فان الزمان الذي يتحرك فيه البصر عين الزمان
الذي يتعلق بمبصره مع بعد المسافة بين الناظر والمنظور فان زمان فتح البصر عين زمان تعلقه بفلك
الكواكب الثابتة وزمان رجوع طرفه اليه اي زمان رجوع طرف العين الى الناظر عين زمان عدم
ادراكه والقيام من مقام الانسان ليس كذلك اي ليس له هذه السرعة فكان قول آصف بن برخيا
وهو قوله انا آتيك به قبل ان يرتد اليك طرفك اتم في العمل من الجن وايمته العمل توجب اتمية العلم
فكان العالم من الانس باسرار التصرف افضل من العالم من الجن فكان قول آصف بن برخيا عين
فعله في الزمن الواحد فان قول اهل التصرف وجميع قواه عين الحق من وجه فاهل التصرف فيما يريدون
باذن الله فكان قول آصف بمنزلة قول الله كن فيكون فان قول الحق عين فعله في الزمن الواحد
وبذلك كان وزير السليمان ع فرآه في ذلك الزمان الضمير المجرور في بعينه راجع الى العرش المؤخر
لفظا المقدم معنى اذ المفعول الصريح حقه التقديم على غير الصريح للاختصاص من سليمان ع عرش بلقيس
ما لكون العرش مستقرا عنده اي موجودا وحاصلا عند سليمان وانما قال مستقرا عنده بعد قوله
فلما رآه لئلا يتخيل على المبني للمفعول انه ادركه اي ان سليمان ع ادرك العرش وهو والحال ان العرش
ثابت في مكانه من غير انتقال بان رفع الحجاب عن البين فرأى سليمان يرون حصول عنده فلما قال

مستقراً عنده زال ذلك التخيل وعلم ان العرش قد انتقل عن مكانه بفعل اصف وحصل
عند سليمان فرآه عنده هذا عند من كان عنده باتحاد الزمان انتقال فكان استقرار
العرش عند سليمان ع عنده بالانتقال واما عند من لم يكن عنده باتحاد الزمان انتقال
وقد صرح به بقوله ولم يكن عندنا باتحاد الزمان انتقال يعني ان قوله انا آتيك به قبل ان يرتد
اليك طرفك عين فعله في زمان واحد فاتحد قوله وفعله باتحاد الزمان وليس كذلك
قوله مع الانتقال فان الانتقال حركة والحركة لابد لها من زمان كما ان القول لابد له
من زمان فلا يمكن ان يكون زمان القول عين زمان الانتقال فلم يكن فعله بالعرش انتقالا
وانما كان اعداما وايجادا اي وانما كان فعله اعداما في مكانه وايجادا عند سليمان فعلى
هذا كان معنى قوله مستقرا عنده اي اعدم في مكانه واوجد عند سليمان ع من غير انتقال
من حيث لا يشعر احد بذلك الاعدام والايجاد الا من عرفه اي من عرف الاعدام والايجاد
ذوقا وحالا من اهل التصرف فهو يشعر لا غير وهو اي من لم يشعر بذلك الاعدام والايجاد
قوله نعم اي بين المتقدم من لم يعرف ذلك الاعدام والايجاد في قوله بل هم في لبس من خلق جديد
فمن لم يعرف معنى الخلق الجديد لم يشعر بذلك ولا يمضي عليهم وقت لا يرون فيه ما هم رائون لكن اي
انما لم يشعروا الايجاد والاعدام في كل آن لان كل ما يعدم يوجد مثله في آن عدمه فتوالي
متشابها فيزعمون ان وجودهم باق في الماضي والمستقبل يرون ايجادا واعداما فيرون
بسبب ذلك في وقت يمضي عليهم ما هم رائون له ولا يعلمون ان العالم في كل وقت في لبس جديد
من خلق جديد فهم لعدم شعورهم بذلك كانوا في لبس من خلق جديد واذا كان هذا اي
حصول العرش عند سليمان ع كما ذكرناه من ان حصول العرش عند سليمان ع بطريق الايجاد
والاعدام في زمان واحد فكان زمان عدمه اعني عدم العرش من مكانه عين زمان وجوده
عند سليمان ع من تجديد الخلق مع الانفاس ولا علم لاحد بهذا القدر بل الانسان لا يشعر
من نفسه انه في كل نفس لا يكون ثم يكون قوله ولا تقل ثم تقتضي المهلة فليس ذلك بصحيح رد للاعتراض

الوارد على قوله بل الانسان في كل نفس لا يكون ثم يكون وهو ان لفظة ثم للمهلة فلا يكون
زمان عدمه عين زمان وجوده فاجاب عن هذا الاعتراض بقوله وانما يقتضي الرتبة العلية
بكسر العين من العلة عند العرب في مواضع مخصوصة كقول الشاعر كهز الرديني ثم اضطرب وزمان
الهز عين زمان اضطراب المهزوز بلا شك وقد جاء بثم ولا مهلة فلا يستعمل ثم مطلقا
للمهلة بل قد يكون للمرتبة العلية كما في قول الشاعر فاستعمالنا ثم في قولنا لا يكون ثم يكون
للمرتبة العلية لان اعدامه في آن علة لايجاده في آن آخر فكان زمان عدمه عين زمان وجوده
بان يحصل عدمه في آن ووجوده في آن آخر لان اقل اجزاء الزمان آنان فكما ان زمان الهز
عين زمان المهزوز في قول الشاعر كذلك تجديد الخلق مع الانفاس زمان العدم عين زمان
وجود المثل ولما كانت في ادراك تجديد الخلق صعوبة شبه بقول الاشاعرة تسهيلا لاهل
النظر فقال كتجديد الاعراض في دليل الاشاعرة فاختص دليل الاشاعرة في تجديد الخلق بالاعراض
والشيخ رضه قد اثبت تجديد الجواهر والاعراض كما مر تحقيقه ولما كان هذا المقام مظنة ان يقال
لم طول الكلام في حصول العرش مع ان البيان على وجه الاختصار مطلوب اجاب بصورة
الاعتذار يعني انما طولت الكلام في تحقيق صورة العرش فان مسئلة حصول عرش بلقيس
من اشكل المسائل الا عند من عرف ما ذكرناه آنفا في قصته من ان حصوله اعدام في مكانه
ايجاد عند سليمان في زمان واحد من تجديد الخلق مع الانفاس فاذا كان الامر كذلك فلم
يكن لاصف من الفضل في ذلك الفعل الا حصول التجديد في مجلس سليمان ع فاذا كان حصول
العرش على طريق التجديد فما قطع العرش مسافة ولا زويت له اي ولا طويت للعرش ارض
ولا خرقها اي ولا خرق آصف او العرش الارض لمن فهم معنى ما ذكرناه من تجديد الخلق وكان
اي حصل ذلك الفعل العظيم الشان وجليل القدر على يدي بعض اصحاب سليمان ع وهو آصف بن برخيا
ليكون ذلك الفعل اعظم لسليمان ع اي ليكون ما فعله آصف بالعرش من الامور العظام دليلا على
اعظمية سليمان ع في نفوس الحاضرين من بلقيس واصحابها فان اعظمية التابع تدل على اعظمية

المتبوعي فكان فعل آصف معجزة لسليمان ع وسبب حصول ذلك الفعل على يدي بعض اصحابه
مع ان سليمان ع قادر عليه لكون سليمان ع هبة لله لداود ع من قوله تعالى ووهبنا لداود سليمان
والهبة عطاء الواهب بطريق الانعام لا بطريق الجزاء الوفاق اي الجزاء الموافق لاعمال العباد
كما قال جزاء وفاقا او بطريق الاستحقاق بحسب العمل يعني ان وجود سليمان هبة لله تعالى لداود
والفعل الذي حصل على يد بعض اصحابه في مجلس سليمان هبة لله لسليمان ع لذلك لم يظهر
على يدي نفسه اذ لو ظهر لتوهم ان ذلك في مقابلة عمله لا بطريق الانعام فهو اي ما فعل آصف
بالعرش في مجلس سليمان النعمة السابغة لسليمان ع والحجة البالغة على اعيان امته يوم القيمة
والضربة الدامغة في حق الكفار واما علمه اي واما اختصاص سليمان بالعلم يريد بذلك بيان
مرتبة سليمان ع في العلم فقوله تعالى ففهمناها سليمان مع نقيض الحكم اي مع وجود نقيض حكم
سليمان وهو حكم داود ع في المسئلة وكلا اي وكل واحد من الانبياء اتاه الله حكما وعلما فكان
علم داود علما موتى اتاه لله على يد من ايد الاسماء من الوهاب وغيره فجاز في حكمه ان يصيب
وان لا يصيب كما في المسئلة وعلم سليمان ع علم لله في المسئلة اذ الحاكم اي سليمان الحاكم بلا
واسطة فعلم سليمان الامر على ما هو عليه لكون علمه عين علم الحق وفضل سليمان ع على داود ع
في رتبة العلم في هذه المسئلة لا ينافي افضلية داود ع على سليمان ع فكان سليمان ع ترجمان
حق في مقعد صدق فكان لسليمان ع في المسئلة اجران ولداود اجر واحد كما ان المجتهد
للمصيب لحكم الله الذي يحكم به لله اي بذلك الحكم في المسئلة لو تولاها بنفسه اي لو تولى الحق
بنفسه المسئلة او تولاها بما يوحي به لرسوله له خبر مقدم الضمير يرجع الى المصيب اجران مبتداء
والجملة خبران اي فله اجر لاصابته في الحكم واجر لبذل جهده والمخطي لهذا الحكم المعين له اجر واحد
لبذل جهده مع كونه او مع كون خطائه يعد علما بحسب الشرع كعلم المصيب ويعد حكمه حكما
بحسب الشرع في وجوب العمل بحكم المصيب فاعطيت هذه الامة المحمدية رتبة سليمان ع
في الحكم بالاصابة ورتبة داود ع بالاجتهاد فجمع هذه الامة رتبة سليمان ورتبة داود ع فما افضلها

تعجب اي فما افضل رتبة سليمان ورتبة داود من امة محمدية ولا يتوهم افضلية الامة عليهما
في هذه الرتبة لان هذه المرتبة لسليمان وداود عليهما السلام اعطيت من الله اولا
وبالذات وللامة بواسطة روحانيتهما ع ولما رأت بلقيس عرشها مع علمها ببعد المسافة
والاستحالة انتقاله في تلك المدة عندها قالت كانه هو اي حكمت بالمغايرة على وجه التشبيه
وصدقت بما ذكرناه من تجديد الخلق بالامثال وهو هو وصدق الامر فكان كلام بلقيس جامعا
بين الكثرة والوحدة فقولها كان اشارة الى المثلية فان مثل الشيء من حيث انه مثل لا يكون
عينه وقولها هو هو اشارة الى العينية فان مثل الشيء عين ذلك الشيء بحسب الحقيقة كما انك
في زمان التجديد عين ما انت في زمن الماضي ثم انه من كمال علم سليمان ع التنبيه الذي ذكره
في الصرح فقيل لها ادخلي الصرح وكان صرحا املس لا امت اي لا عوج فيه من زجاج فلما رأته
حسبته لجة اي ماء فكشفت عن ساقيها حتى لا يصيب الماء ثوبها فنبهها بذلك على ان عرشها
الذي رأته من هذا القبيل اي من قبيل التشابه وهذا التنبيه غاية الانصاف من سليمان فانه
اعلمها اي فان سليمان اعلم بلقيس بذلك التنبيه اصابتها في قولها كانه هو فقالت
عند ذلك التنبيه رب اني ظلمت نفسي بالعصيان الى هذا الوقت والان اسلمت مع سليمان اي
اسلام سليمان ع اي تبعت في الاسلام لله رب العالمين اسلام سليمان ع فما انقادت لسليمان
وانما انقادت لرب العالمين وسليمان من العالمين فما تقيدت في انقيادها كمن تقيد برب خاص
حيث لم تقل اسلمت برب سليمان او لسليمان ع كما قال السحرة آمنا برب موسى وهرون كما لا يتقيد
الرسل في اعتقادهم في الله فكان اسلام بلقيس عين اسلام سليمان في الاطلاق وان كانت تابعة
له في الاسلام بخلاف فرعون فانه قال رب موسى وهرون حيث لم يقل رب العالمين فخصص
اعتقاده بربه دون رب وان كان انقياد فرعون يلحق بهذا الانقياد البلقيسي من وجه
وهو من حيث ان ربهما رب العالمين ولكن انقياد فرعون لا يقوى قوة اي لا يساوي
انقياد بلقيس في القوة لتقيده في اعتقاده لله برب خاص رب موسى وهرون فكانت بلقيس

افقه من فرعون في الانقياد لله فكان فرعون تحت حكم الوقت حيث قال آمنت بالذي آمنت به
بنوا اسرائيل فخصص فرعون ايمانه برب بنوا اسرائيل وان كان رب بنوا اسرائيل رب العالمين لكن
لم يقل به صريحا وانما خصص لما رأى السحرة قالوا في ايمانهم بالله رب موسى وهرون فكان ايمان
بلقيس لاطلاقه فوق ايمان السحرة وايمان فرعون في القوة فكان ايمان فرعون كايمان السحرة
في القوة لكنه لم يقبل منه لعدم وقوعه في وقته وفيه كلام نتكلم ان شاء الله في حكمة موسوية فكان
اسلام بلقيس اسلام سليمان اذ قالت مع سليمان فتبعته في الاسلام فما يمر سليمان بشيء من العقايد
الا مرت بلقيس به اي بذلك الشيء مع سليمان معتقدة اي حال كون بلقيس معتقدة ذلك الشيء
كما كنا نحن على الصراط المستقيم الذي الرب تعالى عليه لكون نواصينا في يده ويستحيل مفارقتنا
اياه فاذا كان الامر كذلك فنحن معه بالتضمين وهو معنا بالتصريح فانه قال وهو معكم اينما
كنتم وهذا هو التصريح ونحن معه بكونه آخذا بنواصينا وهو من التضمين فلما اتجه ان يقال اذا كان
الحق معنا لزم ان يكون تابعا لنا كما اذا كنا معه اعتبارا بمعنى مع وكون الحق تابعا للشيء
من الاشياء محال فكيف يصح معيته لنا دفع ذلك بقوله فهو تعالى مع نفسه حيث ما مشى بنا من صراطه
فما احد من العالم الا على صراط المستقيم وهو صراط الرب تعالى فهو معنا من حيث الوجود والحقيقة
معناه وان كان غيرنا باعتبار تعينات التشخصية فكونه معنا من حيث الوجود والحقيقة
معناه بمشيته معنا عين مشيته مع نفسه فكما علمنا انا كنا مع الحق بالتبعية وكذا
علمت بلقيس من سليمان انه مع الله بالتبعية فتبعته في الاسلام ليكون مع الله بالتبعية
كما كان سليمان تعالى فقالت لله رب العالمين وما خصصت عالما من العالم اي ما خصصت
اسلامها برب عالم دون عالم بل اضافت اسلامها برب جميع العوالم واما التسخير الذي
اختص به سليمان وفضل به من التفضيل على البناء للمجهول غيره اي فضل به ذلك التسخير على غيره
وجعل الله له اي وجعل الله ذلك التسخير لسليمان من الملك الذي لا ينبغي لاحد من بعده
فهو كونه اي كون ذلك التسخير عن امره اي عن امر سليمان فقال فسخرنا له الريح تجري

بامره اي بامر سليمان فما هو اي فما كان اختصاص سليمان ذلك التسخير من كونه تسخيرا
والا لما عم الله التسخير في حقنا فانه تعالى يقول في حقنا كلنا من بني آدم من غير تخصيص
شيء وسخر لكم ما في السموات وما في الارض جميعا منه وقد ذكر الحق تسخير الرياح والنجوم
وغير ذلك ولكن ذلك التسخير لنا لا عن امرنا بل عن امر الله ولسليمان بامر سليمان فما اختص
سليمان ان عقلت الا بالامر من غير جمعية ولا همة بل بمجرد الامر وانما قلنا ذلك لانا نعرف
ان اجرام العالم تنفعل بهمم النفوس اذا اقيمت في مقام الجمعية وقد عاينا اي وقد ظهر لنا ذلك
اي انفعال الاجرام بهمم النفوس حين اقامهم في مقام الجمعية فكان التسخير والنجوم مسخرا لنا
بامر الله بجمعيتنا وهمتنا في هذا الطريق اي في طريق اهل الله او في طريق الجمع فكان التسخير
منا بجمعية وهمة فكان ذلك من سليمان تعالى بمجرد التلفظ بالامر لمن اراد تسخيره من غير همة
ولا جمعية واعلم ايدنا الله واياك بروح منه والمراد من التاييد بالروح العلمية وبالروح الروحي
المعنوي وهو الحضور التام مع الله دعا لنفسه ولنا بذلك اشارة الى ان من لم يكن
على هذا الوصف لا يدرك المسئلة المذكورة بعد اعلام استعظاما لشان المسئلة ان مثل
هذا العطاء الدنيوي اذا حصل للعبد اي عبد كان فانه اي الشان لا ينقصه اي العبد
ذلك العطاء من ملك آخرته ولا يحسب عليه في الآخرة اذا حصل من غير طلب من العبد
او مع طلب لكنه عن امر الله مع كون سليمان تعالى طلب اي ذلك العطاء من ربه كمن حكى عن امر ربه
فكيف ينقص درجته ويحسب عليه في الآخرة تعريض لمن زعم انه اختار الدنيا وطلب ان
لا يكون لاحد من بعده فينقص من ملك آخرته ويحسب عليه فيقتضي ذوق الطريق اي
طريق سوق الآية الكريمة في حق سليمان او طريق الكشف وطريق التصوف او طريق
سليمان او طريق الحق وهو صراط مستقيم وهذا احسن الوجوه ان يكون قد عجل له اي
لسليمان ما ادخر لغيره فلا يحاسب على ما عجل له كما لا يحاسب غيره على ما ادخر عليه ويحاسب
العبد به اي بذلك العطاء ان شاء الحق حسابا باذا الارادة من غير امر الهي في الآخرة

تتعلق بحاسب فقال الحق له هذا عطاؤنا ولم يقل بعد اضافة العطاء الى نفسه لك
اي لاجلك ولا لغيرك فامنن اي اعط او امسك بغير حساب اي لا حساب به عليك
في الآخرة فعلمنا من ذوق الطريق وهو طريق الجواب او غير ذلك مما ذكرناه ان سؤاله عم
ذلك اي الملك الذي لا ينبغي لاحد من الخلق بعده كان اي حصل ذلك السؤال عن امر ربه
والطلب اذا وقع عن الامر الالهي كان الطالب له الاجر التام على طلبه والباري تعالى ان شاء
قضى حاجته فيما طلب منه وان شاء امسك فان العبد قد وفى ما اوجب الله عليه من امتثال
امره فيما سال ربه فيه فلو سال ذلك من نفسه عن غير امر ربه له لكان يحاسبه ان تعلق
ارادته بحسابه وهذا الحكم الذي ذكرناه في حق سؤال سليمان سار في جميع ما يسال فيه
لنبيه كما قال لنبيه محمد ص قل رب زدني علما فامتثل الرسول امر ربه فكان يطلب الزيادة
من العلم حتى اذا سيق له لبن يتأوله علما كما تاول رؤياه لما راى في النوم انه اتي بقدح
لبن فشربه واعطى فضله عمر بن الخطاب قالوا فما اولته قال العلم وكذلك لما اسري به
في ليلة المعراج اتاه ملك باناء فيه لبن واناء فيه خمر فشرب اللبن لكونه مأمورا بشربه
دون الخمر فقال له الملك اصبت الفطرة اصاب الله بك امتك فاللبن متى ظهر فهو صورة
العلم فهو اي ما شرب الرسول العلم تمثل في صورة اللبن فما شرب الا طلبا للزيادة من العلم
كجبرئيل تمثل في صورة بشر سوي لمريم في كون كل واحد منهما يعطي الحيوة الا ان جبرئيل
بتمثله في صورة بشر سوي يعطي الحيوة الحسية والعلم بتمثله في صورة اللبن يعطي الحيوة
المعنوية ولما قال عم الناس نيام فاذا ماتوا انتبهوا نبه على انه كل ما يراه الانسان في حيوة
الدنيا انما هو بمنزلة الرؤيا للنائم خيال فلا بد من تأويله كما لا بد من تاويل الرؤيا
انما الكون خيال لانه ظل الحق وظل الشيء من حيث انه ظل له غير ذلك وهو اي الكون
حق اي عين الحق في الحقيقة باعتبار الوجود والحقيقة وقد سبق غير مرة تحقيق كون
العالم عين الحق والذي يفهم هذا اي يفهم كون العالم خيالا من وجه وحقا من وجه

جاز

جاز اسرار الطريقة فكان ثم اذا قدم له لبن قال اللهم بارك لنا فيه وزدنا منه لانه كان
يراه صورة العلم وقد امر بطلب الزيادة من العلم واذا قدم اليه غير اللبن قال اللهم بارك لنا
فيه واطعمنا خيرا منه فمن اعطاه الله ما اعطاه بسؤال عن امر الهي فان الله لا يحاسبه به في الدار
الآخرة ومن اعطاه الله بسؤال عن غير امر الهي فالامر فيه الى الله ان شاء حاسبه به وان لم يشا
لم يحاسبه وارجو من الله في العلم خاصة انه لا يحاسبه به فان امره لنبيه ثم بطلب الزيادة
من العلم عين امره لامته فان الله يقول لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة واي اسوة
اعظم من هذا التاسي وهو طلب الزيادة من العلم لمن عقل عن الله ثم ولو نبهنا على المقام
السليماني على تمامه لرايت امرا يهولك الاطلاع عليه فان اكثر علماء هذه الطريقة وهي طريقة
نظر العقل جهلوا حالة سليمان ومكانته وزعموا انه قدم اسمه على اسم الله واختار ملك
الدنيا وطلب ان لا يكون لاحد بعده وليس الامر كما زعموا والله يقول الحق وهو يهدي
السبيل **فص حكمة وجودية** اي فص حكمة المنسوبة الى الوجود الانساني حاصلة **في كلمة داودية**
اي في روح منسوبة الى داود ع وانما نسب الحكمة الوجودية الى داود ع لان المقصود من الوجود
الانساني الخلافة ولا يتم ذلك بكماله الا بداود ع لذلك ما ظهر الخلافة في احد مثل ظهورها
في داود ع حيث خاطبه الحق بقوله يا داود انا جعلناك خليفة بخلاف ادم فانه ليس بهذه المثابة
في التصريح فلا يظهر فيه في ادم بتمامه الا بداود ع اعلم انه لما كانت النبوة والرسالة اختصاصا
الهيا ليس فيهما شيء من الاكتساب اي لا يحصل بتعلق ارادة الانسان اعني نبوة التشريع
فالنبوة العامة لكونها لازمة للولاية الكسبية خارجة عن هذا الحكم كانت عطاياه تعالى لهم
من هذا القبيل فهي مواهب ليست جزاء ولا يطلب عليها منهم جزاء فاعطاؤه اياهم على طريق
الانعام والافضال بدل من قوله من هذا القبيل على التفضيل فقال ووهبنا له اسحق ويعقوب
يعني لابراهيم الخليل ع وقال في ايوب ع ووهبنا له اهله ومثلهم معهم وقال في حق موسى ع
ووهبنا له من رحمتنا اخاه هرون نبيا الى مثل ذلك فالذي تولاهم اولا اي تولاهم باعطاء

كما لا نعم في الدنيا من غير كسب هو الذي لولاهم اي في عموم احوالهم او اكثرها باعطاء درجاتهم
من غير كسب فكانت نعم الله عليهم في الدنيا والاخرة بطريق الافضال لكونهم مظاهر اسمه الوهاب
فلا ينقطع تصرف اسم الوهاب ولا الجواد عنهم وليس متولهم الا اسمه الوهاب وقال في حق داود ع م
ولقد آتينا داود منا فضلا فلم يقرن الحق به اي باعطائه لداود جزاء اي عملا يطلبه منه اي يطلب
الحق ذلك العمل من داود ع م ولا اخبر الحق انه اي الشان اعطاه اي اعطى الحق لداود ع م هذا
مفعول ثاني لاعطى الذي ذكره صفة جزاء تميز اي ولا اخبر الحق ان الفضل الذي اعطى لداود ع م
جزاء من عمل داود ع م ولما طلب الشكر على ذلك بالعمل طلبه اي طلب الحق ذلك الشكر من آل داود
ولم يتعرض لذكر داود ع م في طلب الشكر لهشكره ويتعلق بطلبه اي انما طلب الحق الشكر من آل داود
ليشكر آل الحق على ما انعم به على داود ع م حتى يزيد نعم الله على عباده بالشكر لقوله تعالى لئن شكرتم
لازيدنكم فكان طلب الشكر من العباد نعمة وعطاء محضا من الله على عباده فاعطاء النعمة
على العباد احب اليه تعالى لذلك طلب الشكر الذي يزيد به النعمة فالشكر اجل الاعمال الى الله تعالى فاذا لم
يطلب على ما انعم به على داود من داود جزاء فهو اي ذلك الفضل في حق داود عطاء نعمة و
افضال فاذا طلب على ذلك من آله جزاء لم يكن النعمة في حق آله افضالا لذلك قال وفي حق
آله على غير ذلك الاعطاء والافضال لطلب المعاوضة في حق آله دون داود ع م فقال تعالى اعملوا
آل داود شكرا اي اشكروا الله يا امة محمد على ما انعمت به على نبيكم محمد ع م كما شكر آل داود
على ما انعمت به على نبيهم داود ع م وقليل من عبادي الشكور وهو بيان لعظمة شان الشكر
عند الله حتى لم يصل الى مرتبة الشكر من العباد الا قليل وان كانت الانبياء قد شكروا الله
على ما انعم عليهم الحق ووهبهم من الرسالة والنبوة والكمالات المختصة بهم فلم يكن ذلك
الشكر منهم عن طلب من الله بل تبرعوا بذلك الشكر عن نفوسهم كما قام رسول الله ع م حتى تورمت
قدماه شكرا لما غفر الله له ما تقدم من ذنبه وما تأخر فلما قيل له في ذلك يعني قيل لرسول الله ع م
ان الله غفر لك ما تقدم من ذنبك وما تأخر فلم فعلت ذلك الفعل الشاق قال افلا اكون

عبدا

عبدا شكورا لعلمه ان الشكر اعظم منزلة عند الله فالعبد الشكور من خواص عباده تعالى لذلك
قل الشكور فطلب رسول الله محمد ع م والانبياء ان يكون عبدا شكورا وقال في نوح انه
كان عبدا شكورا والشكور من عباد الله قليل فالعبد الشكور هو الذي شكر نعمة على ما
انعم به عليه من غير طلب من الله الشكر واما الذي شكر عن طلب من الله فهو ليس عبدا شكورا
فما كان الشكور من عباد الله الا الانبياء خاصة لورود النص في حقهم وهو قوله تعالى في حق
نوح انه كان عبدا شكورا وقول الرسول ع م افلا اكون عبدا شكورا واما غيرهم من المؤمنين
وان كانوا شاكرين لكنهم لا يكونون عبدا شكورا لعدم ورود النص في حقهم نعم قد انعم
الله على المؤمنين ببعض نعمة من غير طلب الشكر فتبرعوا الشكر من عند انفسهم فكانوا عبدا
شكورا لكن تمام الكلام في النص الالهي فاول نعمة انعم الله بها على داود ان اعطاه اسما ليس فيه
حرف من حروف الاتصال والانفصال بمعنى الى المعنى البعيد فهذه الحروف لا يتصل الحرف
بعدها ويتصل بما قبلها فهذه الحروف تنقطع عن الحروف الباقية وتتصل الحروف
الباقية اليها فداود ينقطع عن العالم اي لا يميل اليه والعالم يتصل اليه لذلك ترجع الجبال
معه فقطعه اي قطع الحق داود عن العالم بذلك اي باعطاء ذلك الاسم له فكان هذا الاسم
سببا لقطعه تعالى داود عن العالم وانما فعل الحق ذلك في حق داود ع م اخبارا اي الاخبار
لنا عنه اي عن قطعه عن العالم بمجرد هذا الاسم المنقطع الحروف قوله بمجرد يتعلق بالقطع
الراجع اليه الضمير المجرور في عنه وهي الدال والالف والواو فلما اعطاه ذلك علمنا من ان الله
قد قطعه عن العالم بدون مجاهدة وكسب من داود فكان ذلك القطع عطاء نعمة
وافضالا من الله على داود ع م وسمى الله محمدا بحروف الاتصال والانفصال فوصله اي
محمدا ع م بذلك الاسم من جهة وصله به اي بالحق او وصله بسبب هذا الاسم الى الحق وفصله
بهذا الاسم من جهة فصله عن العالم فجمع له اي محمد ع م بين الحالين حالتي الاتصال والا
نفصال في لفظ اسمه فعلمنا من اسمه محمد ع م ان محمدا ع م قد انفصل عن العالم واتصل

بالحق بخلاف داود ع فانه وان علمنا انقطاعه عن العالم واتصاله بالحق لكن الانقطاع
بدلالة اللفظ والاتصال بدلالة المعنى فان الانقطاع عن العالم يوجب الاتصال بالحق
فدل اسم داود عليه التزاما وهو معنى قوله كما جمع لداود ع بين الحالتين من طريق المعنى وجمع
ذلك الجمع في اسمه فكان ذلك الجمع في اسم محمد ع اختصاصا لمحمد ع على داود ع قوله اعني التنبيه
عليه باسمه تفسير لقوله فكان ذلك اختصاصا فتمم له الامر اي امر الجمع من جميع جهاته من الاسم
والمعنى وكذلك في اسمه احمد فهذا اي الجمع بين الحالتين في اسم محمد ع واسم داود ع من حكمة الله تع
وهي الانقطاع عن العالم والاتصال بالحق فلا يخلوا ما في الوجود لفظا وكتابة وعقلا
وخارجا عن حكمة الهية ولا يطلع على هذا المعنى الا من اكتحل بصره بالنور الالهي ثم قال
في حق داود ع والضمير المنصوب فيما اعطاه راجع الى ما اي وما اعطاه اياه على طريق الانعام
والضمير المجرور في عليه راجع الى داود والجار والمجرور يتعلق بالانعام ترجيع الجبال معه
التسبيح مفعول فالتسبيح منصوب بترجيع اي قال الله في حق داود ترجيع الجبال معه التسبيح
في قوله وسخرنا الجبال معه يسبحن بالعشي والابكار فتسبيح الجبال تسبيحه ليكون له اي
لداود ع عملها اي عمل الجبال وكذلك خبر مقدم الطير مبتداء اي وكالجبال الطير في الترجيع
معه التسبيح او بالجر على تقدير المضاف وكذلك قال الله ترجيع الطير معه التسبيح في قوله
والطير محشورة كل له اواب وتسبيح الجبال والطير معه هو تسبيح داود ع لا التسبيح
المخصوص بكل منهما واعطاه القوة ونعته بها في القرآن الكريم بكلام ذا الايد انه
اواب واعطاه الحكمة اي علم الحقايق والاسماء والصفات واعطاه فصل الخطاب قال مولانا
سعد الدين في كتابه المسمى بمطول يقال للكلام البين فصل بمعنى المفصول ففصل الخطاب
البين من الكلام الملخص الذي يتبينه من يخاطب به ولا يلتبس عليه او بمعنى الفاصل اي الفاصل
من الخطاب الذي يفصل بين الحق والباطل والصواب والخطاء ثم المنة الكبرى والمكانة
الزلفى اي المرتبة القربى من الله التي خصه الله تع بها التنصيص قوله ثم المنة مبتداء

والتنصيص

والتنصيص خبره على خلافته ولم يفعل ذلك التنصيص مع احد من ابناء جنسه اي من بني
آدم وان كان فيهم خلفاء فلا يكون نفس الخلافة لداود ع المنة الكبرى والمكانة الزلفى بل المنة
الكبرى التنصيص على خلافته لعموم الخلافة وخصوص تنصيصه وانما كان تنصيص على خلافته
منة الكبرى دون تنصيص ساير النعم التي خصها لداود ع لان الخلافة لكونها مرتبة الالوهية
اعلى المراتب كلها فتنصيصه كذلك ولم يلزم فضل داود ع بذلك التنصيص على ساير الخلفاء
من الانبياء عليهم السلام تلك الرسل فضلنا بعضهم على بعض وان الفضل بيد الله
يؤتيه من يشاء من عباده ولو كان داود ع فاضلا بذلك التنصيص على الخلفاء لما ثبت
فضل محمد ع على الانبياء كلها فتنصيص الخلافة غير تنصيص الفضل مع ان الفضل بذلك
لا يستلزم الفضل مطلقا فالشيء الواحد جاز ان يكون فاضلا ومفضولا بحسب الوجوه
والمراتب وقد بيناه فقال يا داود انا جعلناك خليفة في الارض فاحكم بين الناس
بالحق ولا تتبع الهوى اي ما يخطر لك في حكمك من غير وحي مني فيضلك عن سبيل الله
اي عن الطريق الذي اوحي انا به اي بهذا الطريق الى رسلي ثم تادب سبحانه معه فقال
ان الذين يضلون عن سبيل الله لهم عذاب شديد بما نسوا يوم الحساب ولم يقل له فان
ضللت عن سبيلي فلك عذاب شديد فانظر كيف تادب الحق مع عباده حتى نتادب
معه ومع عباده فان قلت فادم ع قد نص على خلافته فما معنى اختصاص التنصيص
على خلافة داود ع قلنا ما نص آدم على خلافته مثل التنصيص على خلافة داود وانما قال
للملائكة اني جاعل في الارض خليفة ولم يقل اني جاعل آدم خليفة في الارض ولو قال اني
جاعل ادم خليفة لم يكن هذا القول الذي في حق آدم مثل جعلناك خليفة في حق داود
فان هذا اي قوله في حق داود محقق لانه خطاب وليس ذلك اي وليس قوله اني جاعل آدم
خليفة كذلك في التحقيق لانه غيب وما ادري ولا يدرك ذكر ادم في القصة بعد ذلك اي بعد
قوله اني جاعل في الارض خليفة على انه اي على ان آدم عين ذلك الخليفة الذي نص

لله عليه فاجعل بالك لاخبارات الحق عن عباده اذا اخبرك اي اخبر بالتنصيص ام لا وكذلك
في حق ابراهيم الخليل قال اني جاعلك للناس اماما ولم يقل خليفة وان كنا نعلم ان الامامة
هنا خلافة ولكن ما هي مثلها لانه اي الشان ما ذكرها اي ما ذكر الحق الامامة باخص اسمائها
وهي الخلافة فالامامة تعم الخلافة وغيرها ثم في داود من الاختصاص بالخلافة ان جعله خليفة
حكم وليس ذلك اي خليفة حكم الا عن الله فقال له فاحكم بين الناس بالحق وخلافة آدم قد لا يكون
من هذه المرتبة فتكون خلافته ان يخلف من كان فيها اي في الارض قبل ذلك اي قبل آدم
من الملائكة لا انه اي لا يدل على ان آدم نايب عن الله في خلقه بالحكم الالهي فيهم وان كان الامر
كذلك وقع اي وان كان ادم نايبا عن الله في خلقه بالحكم الالهي فيهم في نفس الامر ولكن
ليس كلامنا في حقه آدم الا في التنصيص عليه اي على داود والتصريح به فامتاز داود عن آدم
في الخلافة بتنصيصها ولله في الارض خلائف عن الله وهم الرسل فلا اختصاص في الخلافة لما
اختص داود الا على تنصيصها واما الخلافة اليوم اي الخلافة التي بعد انقضاء الرسل فعن
الرسل لا عن الله فانهم اي الخلفاء اليوم ما يحكمون الا بما شرع لهم الرسول ولا يخرجون
عن ذلك التشريع غير ان ههنا اي الان ههنا امر وهو ان في مقام الخلافة دقيقة لا يعلمها
الا ذوقا وحالا الا امثالنا في العلم والمرتبة وذلك الدقيقة المعلومة لنا حاصلة في اخذ
ما يحكمون به ومن في مما بيان لما هو راجع الى ما في مما شرع للرسول على البناء المجهول
من التشريع فالخليفة عن الرسول من يأخذ الحكم بالنقل عنه ام او بالاجتهاد الذي اصله
ايضا منقول عنه ثم هذا تفصيل لقوله واما الخلافة اليوم فعن الرسل الى قوله غير ان
هنا شرع في تفصيل قوله غير ان هنا دقيقة الى آخره بقوله وفينا من يأخذه اي الحكم عن الله
فيكون خليفة عن الله بعين ذلك الحكم اي الحكم الذي يأخذ خليفة الرسول بالنقل او بالاجتهاد
يأخذ منا ذلك الحكم بعينه عن الله كما يأخذ الرسول عنه فتكون المادة له في اخذ الحكم
من حيث كانت المادة لرسول الله ام وهذه المرتبة والمساوات برسول الله لمن سبقت له

العناية الازلية من كبار اولياء الله ثم واتحاد الولي مع النبي في درجة واحدة وهي مادة
اخذ العلم او في غير ذلك من الكمالات لا ينافي افضلية الانبياء على الاولياء فهو اي الذي يأخذ
الحكم عن الله في الظاهر متعلق بقوله متبع اي للرسول لعدم مخالفته للرسول في الحكم لكون
الاخذ من معدن واحد كعيسى ام اذا نزل فيحكم فانه يأخذ الحكم عن الله ويتبع الرسول
في الظاهر فيكون خليفة عن الله لا خليفة عن الرسول اذ لم يأخذ الحكم بالنقل عنه او بالاجتهاد
لكن بلسان الظاهر يقال خليفة رسول الله وكان النبي محمد ام في قوله ام اولئك الذين هدى الله
فبهديهم اقتده فقد امر الله ام الرسول باتباع هدى الانبياء والمرسلين فالهدى حقيقة واحدة
تدوم بدوام الانسان الى يوم القيمة باتباع اللاحق بالسابق وهو اي الاخذ عن الله
في حق ما تعرف على صيغة المتكلم او الغيبة من صورة الاخذ بيان لما مختص اي لا يأخذ
الحكم الا عن الله موافق للرسول في الحكم فقوله وهو مبتداء مختص خبره وموافق صفة
او خبر ثان هو مبتداء اي ذلك الاخذ فيه اي في اخذه عند الله وتقرير شرع رسول الله خبر
المبتداء قوله بمنزلة ما قرره النبي ام من شرع من تقدم من الرسل قوله بكونه متعلق بقوله
قرره اي قرر الرسول شرع من تقدم من الرسل بايجاده لا بالنقل عنهم فاتبعناه اي
الرسول فيما قرره من شرع من تقدم من حيث تقريره اي تقرير الرسول لا من حيث انه هو
شرع لغيره قبله اذ لا يكون من هذه الحيثية شرع محمد ام فنحن مامورون باتباع شريعة
محمد ام لا باتباع شريعة غيره من الرسل وكذلك الخليفة يعني كما ان ما اخذ الرسول عن الله
عين ما اخذ الرسل منه كذلك اخذ عن الله عين ما اخذ منه الرسول فنقول فيه اي في حق
الاخذ عن الله بلسان الكشف خليفة الله وبلسان الظاهر خليفة رسول الله ولهذا
اي ولاجل ان من عباد الله من يأخذ الخلافة عن الله مات رسول الله وما نص
بخلافته عنه الى احد ولا عينه لعلمه ان في امته من يأخذ الخلافة عن ربه فيكون ذلك
الاخذ خليفة عن الله مع الموافقة لرسول الله في الحكم المشروع والنصوص الواردة

فى حق الا ضمحا فى الامامة لا فى الخلافة وان كان الامر قد وقع كذلك لكن امر الخلافة
لا كامر الامامة كما عرفت فلما علم ذلك ثم تحجر الامر اى لم يمنع امر الخلافة عن احد فاذا
لم يمنع الرسول الخلافة فلله خلفاء فى خلقه ياخذون من معدن الرسول والرسل
قوله ما اخذته الرسل ع مفعول ياخذون المعدن هو ذات الحق والعماية وصفاته ويعرفون
عطف على ياخذون فضل المتقدم فى المرتبة هنالك اى فى الاخذ عن الله فان الاخذ
عن الله يتفاوت بحسب المشارب والمراتب وكم بين اخذ الانبياء عن الله وبين الاولياء
فيتفاوت اخذ الانبياء بحسب درجاتهم قال الله تلك الرسل فضلنا بعضهم على بعض
وكذلك الاولياء وانما فضل الرسول على الخلفاء فى المرتبة لان الرسول قابل
للزيادة وهذا الخليفة الذى ياخذ عن الشرع الموافقة فى الحكم المشروع للرسول
ليس بقابل للزيادة الذى لو كان هذا الخليفة الرسول قبلها على صيغة الماضى فاذا كان
الامر كذلك الخليفة من العلم والحكم فيما شرع له اى البناء المجهول الا ما شرع للرسول
خاصة فهو اى الولى الاخذ عن الله فى الظاهر متعلق بقوله متبع غير مخالف
بخلاف الرسل فان شريعة بعضهم يخالف شريعة من قبلهم فى بعض الاحكام المشروعة
وان كانت شريعة كلهم متفقة فى الهدى لقوله تع فبهديهم اقتده فالهداية لا تقبل
الزيادة والنقصان بخلاف الاحكام الا ترى عيسى ع لما تخيلت اليهود انه لا يزيد
على دين موسى ع مثل ما قلناه فى الخلافة اليوم مع الرسول امنوا به واقروه
فلما زاد عيسى ع حكما او نسخ حكما كان قد قرره موسى لكون عيسى رسولا
يتعلق بقوله فلما زاد لم يحتملوا اى اليهود ذلك الزائد او النسخ فانكروا عيسى ع
واعرضوا عن حكمه وانما لم يحتملوا لانه خالف اى عيسى اعتقادهم فيه اى فى الحكم
الزائد والناسخ وجهلت اليهود الامر على ما هو عليه اى جهلت اليهود ان الرسالة
تقبل الزيادة والنقصان فطلبت قتله فكان من قصته ما اخبرنا الله تع فى كتابه

العزيز عنه وعنهم فلما كان عيسى والخليفة رسولا قبل الزيادة اما بنقص حكم قد قرر او زيادة
حكم على ان النقص اى نقص حكم قد قرر زيادة حكم بلا شك فان نقص الحكم حكم زايد على ما قرره
والخلافة اليوم ليس لها هذا المنصب اى قبول الزيادة والنقص وما قبل خلافة اليوم الزيادة و
النقصان فى بعض الاحكام المشروعة وهى المسائل الاجتهادية قال وانما تنقص وتزيد على الشرع
الذى قد تقرر بالاجتهاد لا تزيد ولا تنقص على الشرع الذى شوفه اى خوطب به محمد ع م
والشرع الذى شوفه به محمد ع م هو المشروع المنصوص الذى لا يقبل الزيادة والنقصان لامتناع
دخول الاجتهاد فيه فلا يتغير بالزيادة او النقص وقد يظهر من الخليفة اليوم ما يخالف حديثا ما
فى الحكم ويتخيل انه على بناء المجهول اى فيتخيل اهل الحجاب ان ذلك الحكم منه من الاجتهاد وليس كذلك
وانما هذا الامام لم يثبت عنده من جهة الكشف ذلك الخبر عن النبى ع م ولو ثبت ذلك الخبر عنده
عن النبى ع م من جهة الكشف لحكم به اى بذلك الخبر وان كان الطريق فيه اى فى ثبوت خبر العدل
من العدل فما هو اى فليس العدل معصوما عن الوهم ولا من النقل عن المعنى فاحتمل فيه خلاف
ما هو الامر عليه بخلاف الكشف الالهى فانه يعطى الامر على ما هو عليه فى نفسه فالكشف الالهى اقوى
وارجح من العدل فى افادة اليقين فمثل هذا يقع من الخليفة اليوم وكما يقع من الخليفة اليوم
ما يخالف حديثا ما فى الحكم كذلك يقع عيسى من عيسى ع م فانه اذا نزل يرفع كثيرا من شرع الاجتهاد
المقرر لعدم ثبوت ذلك الشرع الاجتهادى من جهة كشفه ثم نقل ما هو شرع اجتهادى مقرر اذا
وفى كشفه بثبته واذا لم يوافق يرفعه فيبين على صيغة المعلوم او المجهول برفعه صورة الحق المشروع
الذى كان عليه النبى ع م ولا سيما اذا تعارضت احكام الائمة فى النازلة الواحدة فنعلم قطعا انه لو نزل وحى
لنزل باحد الوجوه فذلك هو الحكم الالهى وما عداه اى ما عدا ذلك الوجه وان قرره الحق اى
ما عدا الوجه الذى لو نزل وحى لنزل به فهو شرع تقرير لرفع الحرج عن هذه الامة واتساع الحكم
فيها فنعلم منه ان الشارع قد ستر الحق المشروع فى بعض احكامه فاختلف الناس فيه بحسب اجتهادهم
وقرر اجتهاد كل منهم لرفع الحرج عن هذه الامة فهذا عناية من الله فى حقهم فرفع الحرج بسبب تنوع

الالهة فاذا نزل عيسى ثم نزل مع الحرج فتمت مدة حيوتهم وقرب هلاكهم واما قوله ثم اذا بويع
لخليفتين فاقتلوا الاخر منهما هذا في الخلافة الظاهرة التي لها السيف جواب اما محذوف يدل
عليه قوله فمن حكم الاصل تقديره واما قوله ثم اذا بويع لخليفتين فاقتلوا الاخر منهما فهو من حكم
الاصل قوله ولذلك مبالغة اتفاقا فلا بد من قتل احدهما بخلاف الخلافة المعنوية فانه لا قتل فيها
لانه لا حكم للسيف لها اصلا وانما جاء القتل في الخلافة الظاهرة في حق الاخير وان لم يكن لذلك
الخليفة التي جاء القتل في حقه هذا المقام وهو اخذ الحكم عن الله وهو خليفة رسول الله كالاولى ان عدل
اذ قول الرسول في حقهما خليفتين يشمل كليهما على السواء فقوله فمن حكم الاصل جواب انما اي
انما قتل الاخير دون الاول مع ان كل واحد منهما خليفة رسول الله ان عدل وان لم يعدل
وهما خليفة ظاهرا والغرض من القتل نظام العالم وذلك يحصل بقتل الاولى وما الحكمة في قتل
الاخير فاجاب بقوله فمن حكم الاصل الذي به اي بسبب ذلك الاصل تخيل وجود الهين فالقتل يقتضي
من كان سببا لتخيل وجود الهين وهو الثاني دون الاول فان الخليفة مظهر الحق فيتخيل
بتعدده تعدد الحق فوجب لدفع التخيل قتل الثاني الذي هو سببه ولو كان فيهما الهة الا الله
لفسدتا وان اتفقا اي الالهين فنحن نعلم قطعا انهما لو اختلفا تقديرا لنفذ حكم احدهما فالنافذ
الحكم هو الاله على الحقيقة والذي لم ينفذ حكمه ليس باله ومن هنا اي من قوله ثم لو كان فيهما الهة
الا الله لفسدتا نعلم ان كل حكم ينفذ اليوم في العالم فانه حكم الله وان خالفه اي خالف ذلك الحكم النافذ
الحكم المقرر في الظاهر المسمى شرعا اذ لا ينفذ حكم الا الله في نفس الامر وان كان ينفذ في الظاهر
من مظهر خاص لان الامر الواقع في الامر يعم جميع الافعال والاقوال في العالم انما هو على حكم المشية
الكلية لا على حكم الشرع المقرر وان كان تقريره ان مبالغة اي وان كان تقرير الشرع المقرر
من المشية ولذلك اي ولكون تقرير الشرع من المشية نفذ تقريره خاصة عند عدم العمل به
وان بالفتح عطف على نفذ المشية ليست لها فيه اي في الشرع الذي نفذ تقريره خاصة لا العمل به
الا التقرير لا العمل بما جاء به فالمشية اذا تعلقت بتقرير الحكم المشروع خاصة نفذ تقرير ذلك الحكم

لا العمل به واذا تعلقت بتقريره مع العمل به نفذ تقرير ذلك الحكم والعمل به فالتكاليف نفذ تقريرها
واما العمل بها فقد ينفذ لتعلق المشية به وقد لا ينفذ لعدم تعلقها به فاذا لم يقع الامر الا
بحسب المشية فاذا كان الامر كذلك فالمشية سلطانها اي قوتها وقدرتها عظيم ولهذا اي
ولاجل عظمة سلطان المشية جعلها ابو طالب وهو من كبار الاولياء عرش الذات اي يظهر حكم الله
بها قوله لانها علة لقوله سلطانها عظيم ويجوز ان يكون علة لقوله عرش الذات اي لان المشية
لذاتها تقتضي الحكم فلا يقع في الوجود شيء ولا يرتفع عنه قوله فاذا جاء قيد بالوقوع والارتفاع
عن المشية وعلة عدم خروج شيء عن المشية وجودا وارتفاعا بقوله فلا الامر الالهي اذا
خولف هنا اي في مقام الشرع بالمسمى اي بالذي يسمى معصية فليس ذلك الامر الالهي الذي خولف
الا الامر بالواسطة اي بواسطة الانبياء كالصلوة اذا لم يفعل المكلف فانه خالف الامر الواسطي
لا الامر التكويني وهو قوله ثم اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون ولو اراد الله عن ذلك العبد
فعل الصلوة لفعل فما خالف الله احد قط في جميع ما يفعله من حيث امر المشية فوقعت المخالفة من حيث
امر الواسطة اذا لم يتعلق المشية بذلك الامر فافهم اشارة الى ان هذه المسئلة من دقايق الفن
ولعظم مسائله ولما يشعر كلامه ان للعبد تاثيرا في الجملة في وجود الفعل نفى ذلك بقوله وعلى الحقيقة
فامر المشية انما يتوجه على ايجاد عين الفعل الاعلى من ظهر الفعل على يديه فيستحيل ان لا يكون ذلك الفعل
ولكن في هذا المحل الخاص فكان ذلك المحل شرطا لصدور الفعل فامر المشية يتعلق امر غير
تعلقه بالشرط لان المشية تتعلق بعين العبد والعبد يفعل الفعل بلا تعلق المشية ذلك الفعل
او اشترك في الفعل معنى المشية فالمشية يستقل في وجود الفعل في التاثير كما يستقل في وجود
العبد فالعبد لا تاثير له في فعله كما لا تاثير له في وجود نفسه وانما بنى هذا المعنى على الحقيقة لانه
بناء على الظاهر هو ان العبد يكسب فعله فالله يخلقه فكان للعبد تاثيرا في فعله بهذا الوجه وله
تاثير بذلك الوجه فمراد الله بحسب الوقوع في الخارج تابع لمشية وبحسب الوجود العلمي
فالمشية تابعة له فلا جبر فان كان الجبر في العبد لا من الله وانما كان من الله ان لو كان

المعلوم والمراد تابعا للعلم والمشية من كل الوجوه فوقتا يسمى مخالفة لامر الله ووقتا يسمى موافقة
وطاعة لامر الله ويتبعه لسان الحمد او الذم على حسب ما يكون ولما كان الامر في نفسه على ما قررناه
من انه لا يقع شيء في الوجود ولا يرتفع عنه راجعا عن المشية لذلك تعالى بقوله كان مآل الخلق في الآخرة
الى السعادة اي الى الرحمة على اختلاف انواعها اي انواع السعادة لان مآل بعضهم الى رحمة خالصة
من شوب الالم وهم اهل الجنان وبعضهم الى الرحمة الممتزجة بالعذاب وهم المخلدون في النار فقوله كان جواب
لما فعبر الحق عن هذا المقام بان الرحمة وسعت كل شيء وانها سبقت الغضب الالهي اي العذاب الالهي
اعلم ان العذاب في حق العباد الهي وامكاني فالعذاب الالهي ينقطع باستيفاء حقوق الله وحقوق
الناس في النار عن عصاة المؤمنين ثم يخرجون منها ويدخلون النعيم لان ذواتهم يقتضي ذلك
وعلم الله منهم فتعلقت مشيته على حسب علمه ووقع الامر على حسب تعلق مشيته والعذاب الامكاني
هو الذي يقتضيه ذات الممكن فلا ينفك ذلك العذاب عن ذات الممكن في الآخرة ابدا وهم المخلدون
في جهنم ابد الآبدين وان انقطع العذاب الالهي في حقهم باستيفاء الحقوق الشرعية لكن لا ينقطع
عنهم العذاب الذي يقتضي ذواتهم ظلمهم بانقطاع العذاب الالهي عنهم فان ذواتهم تقتضي ذلك
وعلم الله منهم ذلك وتعلقت مشيته على ذلك فكانت المشية تابعة لمقتضى ذواتهم فلا يسبق
الرحمة في حقهم الا على العذاب الالهي لا العذاب الامكاني لتقدمه على المشية وانما يكون ذلك
ان لو كانت المشية متقدمة من كل الوجوه على ذوات المعلومات ومقتضياتها وليس كذلك
كما قال الشيخ الاكبر مصنف هذا الكتاب فانشاء الاسماء علم وما علم الاسماء اعطته المعلومات
فسبق الرحمة في حقهم من جهة كونها تابعة للمشية في وجودهم ووجود مقتضياتهم فمآلهم الى الرحمة
من هذا الوجه ولما من جهات المشية تابعة باحوالهم ومقتضياتهم فمآلهم الى الالم فان الله قد اعطى
كل ذي حق حقه فهم على حسب اقتضاء ذواتهم الرحمة مع الالم وهذا هو النعيم في عين الجحيم والنعيم
الذي في عين الجحيم لا يخلو ابدا عن نوع من العذاب وبه يحصل التوفيق بين اهل الشرع واهل
التحقيق فلا يزالون عن العذاب الممتزج ابدا ولو كان احد منهم آمنوا بالله ورسوله وعملا صفقتنا

ولا يعصى اسقط في مدة عمره ولا يبقى على ذمته حق من حقوق الناس اصلا وقبض في آخر جزء من عمره
على الشرك للقضاء السابق عليه نعوذ بالله من ذلك فقد وصل في النار بلا حساب ولا عذاب
غاية وهي الرحمة الممتزجة بالالم كما ان من اهل الجنة من ينال غايته بلا حساب ولا عذاب واما
الذين لم يؤمنوا بالله ورسوله فلهم عذاب اليم لاستيفاء الحقوق الشرعية ثم الوصول الى غايتهم
وهي الرحمة الممتزجة بالالم ومن العذاب الذي نشأ من شقاوتهم الذاتية حبسهم في بيت مظلم
بلا اكل وشرب على الابد وهو اقل العذاب الابدي لهم واشد عذابهم خلودهم في نار شقاوتهم الذاتية
بعد انقطاع عذاب نار شقاوتهم العارضية وهي مخالفتهم الشرائع وقد فهمت هذه المسئلة
من كلام الشيخ هكذا فتوقفت فلم اسطر الى ان جاء الالهام على فهم من روح صاحب الكتاب ولقد
اورد الشيخ هذه المسئلة كثيرا اما استعظاما لشانها وامتحانا على فهمها فافهم فان فهمها ساعدة
ينحل به جميع المشكلات الاعتقادية الكلامية الشرعية والسابق متقدم فاد الحقه اي المتقدم
او السابق بالسلوك اذ هو غايته لان الكل سالك الى الغاية هكذا فاعل الحكم الذي صفته حكم
عليه المتاخر اي العذاب حتى ما ايام دولته حكم عليه المتقدم وهو الرحمة والا لكان ذلك
العبد عدما محضا وهو خلاف ما وقع عليه النص والكشف فانهما مع اهلهما يبقيان لا يغيبان
فنالته الرحمة اذا لم يكن غيرها سبق من موانع ظهورها والعذاب الذي اجتمع معها لا يعد
غيرها وان لم يكن عينها فهذا اي هذا المعنى بيناه بقولنا والسابق متقدم الى معنى سبقت
رحمته غضبه وما سبقت الرحمة على الغضب الا لتحكم الرحمة على من وصل اليها وانما وجب
الوصول اليها فانها في الغاية وقفت والكل سالك الى الغاية فلا بد من الوصول اليها فلا بد
من الوصول الى الرحمة ومفارقة الغضب فكانت الرحمة مركز العالم كلها فيكون الحكم لها
في كل واصل اليها بحسب ما تعطيه حال الواصل اليها لان بعضهم يصل اليها في عين الجحيم
مع بقاء الالم وبعضهم يصل في دار النعيم بلا الم فمن كان ذا فهم اي ذا بصيرة وصاحب كشف
يشاهد ما قلنا من غير اخذ عن قولنا وان لم يكن ذا فهم فيأخذ عنا اي فيدرك هذا المعنى

عن قولنا على ما هو الامر عليه بالعقل السليم وهم المؤمنون بحال اهل الله وفيه اشارة الى ان
المحجوبين من زمرة اولياء الله تعالى فما ثمة اي فما في هذه المسئلة في نفس الامر الا ما ذكرناه
فاعتمد عليه وكن بالحال فيه اي فيما ذكرناه لا تكن بالقال كما كنا بالحال فيه فمنا اي فمن الحق
او من الرسول او مما في الكتاب كلمة نزل اليه من الرسول في الرؤيا وان كان في التحقيق من عنده
ومنه الينا ما تلونا اي الذي تلونا عليكم ومنا نزل اليكم ما اي ليس وهبنا لكم منا اي من عند
انفسنا وانما تليين الحديد فقلوب قاسية اي اشارة الى القلوب القاسية التي يلينها الزجر
والوعيد تليين اي كتليين النار الحديد فلا صعب في القلوب القاسية التي كالحديد فانها يلينها
الوعظ كما يلين النار الحديد وانما الصعب قلوب اشد قساوة من الحجارة فان الحجارة تكسرها
وتكلسها النار ولا تلينها فالحجارة وان كانت لا تلينها النار لكنها النار تكسرها فمن
القلوب القاسية من اشد قسوة من الحجارة بحيث لا تلين بالزجر ولا تنكسر وهو قوله كالحجارة
او اشد قسوة وما الان الحق له اي لداود الحديد الا لعمل الدروع بضم الدال جمع الدرع
الواقية اي الحافظة عن ضرر سلاح العدو وتنبيها من الله ان لا يتقى على البناء المجهول الشيء
الا بنفسه فان الدرع يتقى بها السنان والسيف والسكين والنصل فاتقيت انت الحديد
اي من الحديد بالحديد فجاء الاتقاء من الحديد بالحديد في شرع داود وجاء الشرع المحمدي
باعوذ بك منك من حيث حمايتك منك من حيث انتقامك فهذا المذكور روح تليين الحديد
فهو المنتقم الرحيم فيستعاذ من الاسم المنتقم بالرحيم والله الموفق لهذه الاستفادة
ولادراك روح الشريعة لا غير فص حكمة نفسية بفتح الفاء في كلمة يونسية ولما كان بين النفوس
الناطقة وبين هذا النبي م مناسبة في بعض الاحكام وهي ابتلاؤه بالحوت وابتلاؤها بالتعلق
بالجسم الظلماني وغير ذلك من المناسبات الجامعة التي ذكرها داود القيصري في شرحه لهذا
الكتاب اورد حكمتها في كلمته اعلم ان هذه النشأة الانسانية بكمالها قوله روحا وجسما
ونفسا وفي تمييز ابكمالها خلقها الله على صورته اي على صفته الكاملة من السمع والبصر

والقدرة

والقدرة والارادة وغير ذلك كما قال كنت سمعه وبصره الحديث فما اخلق الله هذه النشأة
على صورته فلا يتولى احد حل نظامها الا من خلقها اما بيده اي اما حل بيده من غير
واسطة في الخارج وليس بسبب الحل الا ذلك اي باليد او بامره اي بامر الحق كالقصاص وغيره
من الاسباب الشرعية وقوله وليس الا ذلك جملة معترضة بين قوله اما بيده او بامره والحصر الحل
في احدهما فقطعت احتمال السبب الاخر غيرهما ومن تولاها اي ومن تولى حل نظام هذه
النشأة بغير امر الله اي بغير امر شرعي كالقتل بغير حق فقد ظلم نفسه وتعدى حد الله فيها
اي في النشأة الانسانية وسعى في خراب من امره الله بعمارته وهو قوله تعالى ومن يتعد حدود الله
فقد ظلم نفسه واعلم ان الشفقة على عباد الله احق بالرعاية من الغيرة في الله اي من القتل
بامر الله وورد دليلا على ذلك بقوله اراد داود بنيان بيت المقدس فبناه مرارا فكلما فرغ
منه تهدم فشكى ذلك الى الله فاوحى الله اليه ان بيتي هذا لا يقوم على يد من سفك الدماء فقال
داود يا رب الم يك ذلك الدماء في سبيلك قال نعم بلى ولكنهم اليسوا عبادي فاشفق الحق
على عباده الذين وجب عليهم القتل بامره فكيف على عباده الذين لم يجب عليهم القتل فقال
داود يا رب اجعل بنيانه على يدي من هو مني فاوحى الله اليه ان ابنك سليمان يبنيه فالغرض
من هذه الحكاية مراعاة هذه النشأة الانسانية وان اقامتها اولى من هدمها الا ترى
عدو الدين قد فرض الله في حقهم الجزية والصلح ابقاء عليهم وقال وان جنحوا للسلم فاجنح
لها اي للسلم وهو مؤنث سماعي الا ترى من وجب عليه القصاص كيف شرع لولي الدم اخذ
الفدية او العفو فان ابى حينئذ قتل الا ترى انه سبحانه اذا كان اولياء الدم جماعة فرضي واحد بالدية
او عفى وباقي الاولياء لا يريدون الا القتل كيف يراعي من عفى ويرجح على من لم يعف فلا
يقتل قصاصا الا ترى انه يقول في صاحب النسعة اي صاحب الحبل ان قتله كان مثله حكاية مذكورة
في كتب الاحاديث الا ترى انه يقول وجزاء سيئة سيئة مثلها فجعل القصاص سيئة اي يسوء
ذلك الفعل مع كونه مشروعا فمن عفى واصلح فاجره على الله لانه اي لان المعفو عنه على صورته

اى على صورة الحق فمن عفى عنه اى عن القاتل ولم يقتله فاجره اى اجر من عفى عنه على من
وهو الحق هو راجع الى المعفو عنه على صورته الضمير المجرور راجع الى من لانه اى لان الحق احق به
اى بالعفو من ذلك العبد المعفو اذا نشاه اى العبد كذلك لنفسه ليكون مظهرا لكمالاته
واحكامه وما ظهر الحق بالاسم الظاهر الا بوجوده اى بوجود العبد او بوجود الانسان
فمن راعاه اى الانسان فانما يراعى الحق قال الرسول صلعم من اكرم عالما فقد اكرمني ومن اكرمني
فقد اكرم الله تع وما يذم الانسان لعينه وانما يذم الفعل
منه وفعله ليس عينه وكلامنا في مدحه في عينه لا من حيث فعله ولا فعل الا لله تع ومع هذا
ذم منها اى من الافعال ما ذم وحمد ما حمد ولسان الذم على جهة الغرض مذموم عند الله
ولسان الذم على جهة الشرع محمود عند الله فالمذموم بلسان الذم على جهة الغرض
ليس مذموما عند الله بل مذموم عند صاحب الغرض لعدم موافقة ذلك الشيء غرضه فذمه
ليس باخبار عن الشيء على ما هو عليه فلا يكون ذمه لحكمة فلا مذموم الا ذمه الشرع فان
ذم الشرع لحكمة يعلمها الله او من اعلمه الله فكان ذم الشرع اخبارا عن الشيء على ما هو عليه
فذلك الذم لا يخلو عن حكمة كما شرع القصاص للمصلحة قوله ابقاء بيان للمصلحة ومفعول
لشرع لهذا النوع وارداعا للمتعدي حدود الله فيه اى في هذا النوع الانساني قال تعالى ولكم
في القصاص حيوة يا اولى الالباب قوله وهم مبتدأ اهل لب الشيء خبره الذين عثروا
صفة اهل لب اى اولى الالباب اهل لب الشيء الذين اطلعوا على اسرار النواميس اى الشرايع
الالهية واسرار الحكمية العقلية واذا علمت ان الله راعى هذه النشاة ورعى اقامتها فانت
اولى واحق من الحق بمراعاتها اذ ذلك خبره لك يتعلق بالظرف السعادة مبتدأ اى اذ حصل
لك بسبب رعاية هذه النشاة السعادة فالحق اولى منك برعاية هذه النشاة لانه
انشاها لاجل ظهور احكامه فانت اولى منه برعايتها اذ بها لا بغيرها يحصل لك السعادة
وهو اجر من الله واذا لم يرع الحق لم يزد ولم ينقص في الوجود وكمال ذاته شيء وان لم تراعي

لم تحصل لك السعادة فقد انحططت عن درجة الكمال اذ كمال الانسان السعادة لا غير فانت احق
بالاولوية في رعايتها وبما ذكرنا اندفع توهم المخالفة بين قوله لانه احق به وبين قوله فانت اولى
بمراعاتها وانما تحصل لك السعادة برعايتها فانه اى الانسان ما دام الانسان حيا يرجى له تحصيل صفة
الكمال وهي ظهور صفة الله تع منه الذي خلق له فاذا راعيته فقد اعنته لتحصيل كماله فحق كان اجرك
على الله ومن سعى في هلاكه فقد سعى في منع وصوله لما خلق له ومن سعى في منع وصوله لما خلق له
فقد سعى في وصول نفسه لما خلق لها لقوله تع جزاء سيئة سيئة مثلها فالله تع يجازي عباده بمثل اعمالهم
وما احسن ما قال رسول الله صلعم الا انبئكم اى اخبركم بما هو خير لكم وافضل من ان تلقوا عدوكم
فتضربوا رقابهم ويضربوا رقابكم ذكر الله اى لا يقابل جزاء الغزاء في سبيل الله جزاء ذكر الله لانه يهيج
منع عن ذكر الله بسبب هدم بنيان الرب فالانسان ما دام حيا يرجى له ذكر الله وان كان عدو الله
وذلك اى وبيان افضلية ذكر الله من الغزو وفي الشهادة في سبيل الله انه اى الشان لا يعلم قدر
هذه النشاة الانسانية الا من ذكر الله الذكر المطلوب وهو الذي يشاهد الذاكر به ربه فانه تع
جليس من ذكره اى حاضر لمن ذكره والجليس مشهود الذاكر ومتى لم يشاهد الذاكر الحق الذي هو جليسه
فليس بذاكر بالذكر المطلوب بل هو ذاكر باللسان خاصة وهو من الغافلين عند اهل الله فذكره
ليس بذكر لله على الحقيقة فان ذكر الله بالذكر المطلوب سار في جميع اجزاء العبد من قواه الروحانية
والجسمانية قوله لا من ذكره بلسانه خاصة عطف على قوله جليس من ذكره اى فان الله تع جليس من ذكره
بالذكر السارى في جميع اجزائه لا جليس من ذكره بلسانه خاصة فان الحق لا يكون في ذلك الوقت
اى في وقت ذكر العبد باللسان خاصة لا بقلبه وروحه الا جليس اللسان خاصة فيراه اللسان من حيث
لا يراه الانسان وليس ذلك من تمام مراد الله بل المطلوب من ذكر الانسان رؤية الانسان ربه لا رؤية
جزء من اجزائه فاذا راه الانسان فقد راه كل جزء من اجزاء الانسان من حيث يراه الانسان فالكمال
ذكر الانسان لا ذكر اللسان قوله بما هو راء يجوز ان يكون متعلقا بقوله لا يراه اى من حيث لا يراه الانسان
بالذي هو اى الانسان به يراه وهو بصره المعروف الموضوع بل يراه الانسان بما يراه به اللسان لان

للّسان بصر الخصه ويجوز ان يكون متعلقا بقوله فيراه اي فيراه اللسان بالذوق هو اي اللسان المراد به
ولا يراه بما يري به الانسان والمقصود من رؤية اللسان الحق رؤيته بالاتساع وهي رؤية الجزء بالكل
كما ورد في الخبر الصحيح كنت سمعه وبصره وبي يسمع وبي يبصر فكان هذا القول من قبيل التنازع فلهما
اعمل قدر مفعول الاول والقيد العايد الي الموصول محذوف فهو بر وظهر من هذا البيان ان ذكر الله افضل
من ساير الاعمال فافهم هذا السر اي افضلية الذكر في ذكر الغافلين فالذاكر وهو اللسان من الغافل
حاضر لا غافل بلا شك والمذكور جليسه فهو اي الذاكر وهو اللسان يشاهده اي يشاهد جليسه وهو
الحق والغافل وهو الانسان من حيث غفلته لا من حيث جزئية الذاكر اذ من هذه الحيثية ذاكر في الجملة
لا غافل لذلك قيد به بهذه الحيثية ليس بذاكر فما هو اي فليس الحق جليس الغافل فان الانسان كثير بالاجزاء
ما هو اي ليس الانسان احدي العين لكون عينه مركبا اي من الاجزاء والحق احدي العين لكونه لا اجزاء
له كثير بالاسماء الالهية والاسماء الالهية ليست اجزاء لذات الحق وهو منزه عن الاجزاء والتاليف
فمعناه ان ذاته موصوفة بالصفات الكثيرة فيتعدد عند اعتبار العقل فانه من حيث انه ضار
يغاير من حيث انه نافع عند العقل كما ان الانسان كثير بالاجزاء وما يلزم من ذكر جزء ما ذكر جزء
آخر حتى يلزم من ذكر الجزء ذكر الكل ليلزم الذكر المطلوب في كل ذاكر من الانسان فاعتبر الي هذا
البيان هل نطقك ذاكر ام غافل واذكروا الله الذكر المطلوب حتى كان الحق جليسك بخلاف ساير
الاعمال من الغزو وغيره فانه ما كان الله جليسا لعاملهما والمقصود من تحقيق الذكر
في هذا المقام تحريص وترغيب للسالكين الطالبين لاسرار الذكر فالحق جليس الجزء الذاكر منه
اي من الانسان والاخر متصف بالغفلة عن الذكر ولا بد ان يكون في الانسان جزء قد ذكر به
جاز على البناء للمجهول والمعلوم وانما لا بد للانسان جزء ذاكر اذ لو لم يكن كذلك لعدم الانسان
يكون الحق جليس ذلك الجزء الذاكر فيحفظ ذلك الجزء بذكر الله وجليسه فيحفظ باقي الاجزاء
بالعناية الالهية بسبب الجزء الذاكر والانسان ما دام ذاكرا للحق فهو حي محفوظ بالعناية
الالهية فاذا جاء اجله نسي ذكر الله فطرء عليه الموت ولما اتجه ان يقال ان وجود الانسان خير

محض

محض في حقه من عدمه وما اعند الله فما الحكمة في تولي الحق بهدمه بالموت اجاب عنه بقوله وما
موصولة يتولى الحق بهدم هذه النشأة بالمسمى موتا فليس باعدام مطلقا حتى تفوت الحكمة وانما
هو اي الموت تفريق لاجزاء الانسان فياخذه اليه وليس المراد بالموت الا ان ياخذه الحق اليه كما
ان للقصاص وان كان سببا للموت حكمة وهي ابقاء النوع الانساني كذلك الموت وان كان سببا
لهدم هذه النشأة حكمة وهي اخذ الحق عباده به وقربهم الى ذاته ونجاهم عن عالم الجسمانية الظلمانية
وادخلهم في نور ذاته وصفاته فهذا خير في حق الانسان من حيوته وابقائه في الدنيا والى برزخ
الاخرة كلها ويموت الانسان بسبب لرجوعه الى الحالة فما فعل الله بالانسان الا باحسن الامور في حقه
فاذا اخذه اليه بقبض روحه سوى له مركبا غير هذا المركب من جنس الدار التي ينتقل اليها وهي
دار البقاء وكان ذلك المركب باقيا لوجود الاعتدال فيه والاعتدال يوجب البقاء وينافي
الفناء فلا يموت بعد ذلك ابدا اي لا يفترق اجزاؤه الاخروية ولما اتجه ان يقال ان هذا
الكلام لا يصدق الا في حق اهل النعيم واما اهل الجحيم فيفترق اجزاء ابدانهم الاخروية بالنصوص
كما قال تعالى كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غير هؤلاء فالنار تاكل لحومهم وعظامهم فتفترق
الاجزاء بأكل النار ثم سوت لهم مركبا من الابدان الاخروية فلا بقاء لهم بهذا المعنى اي بمعنى
عدم افتراق الاجزاء اجاب عنه بقوله واما اهل النار فمالهم الى النعيم يعني ان تبديل جلودهم
وافناء اجزائهم بسبب اكل النار لحومهم قبل وصولهم الى النعيم الخاص بهم وبعد وصولهم وان
كانوا يعذبون بالنار ابدا ويتنعمون بمشاهدة ربهم ابدا لكن لا يموتون ابدا اي لا يفترقون
اجزاؤهم بذلك التعذيب لحصول الاعتدال بالاحراق وتبديل الابدان فكان حالهم في النار
حال اهل النعيم في النعيم في عدم افتراق اجزاء ابدانهم والنعيم باق وكذا اهله باق سواء
كان في دار النعيم او الجحيم اعلم ان هذه المسألة مبنية على اصل عند اهل الله وهو انهم قسموا
اسماء الله تعالى بحسب الاحكام منها لا ينقطع حكمه ابدا كالاسماء الحاكمة على الاخرة منها اللطيف
والقهار وهذان الاسمان قسم من الاسم الاخر فلا ينقطع حكم القهار ابدا وهو وصول

اثره الى اهل النار وهو العذاب كما ان حكم اللطيف لا ينقطع ابدا في دار السلام فلا يخلوا عن العذاب
كما لا يخلوا اهل دار السلام عن النعيم فلا ينقطع حكم النار عن اهلها وهو الاحراق وهذا هو الاصل
الثابت بالنقل الالهي والكشف الالهي عند الشيخ صاحب الكتاب وامثاله من اهل الله فاذا علمت
هذا فاعلم ان معنى قوله واما اهل النار فمالهم اي امرهم الى ان يرجع من العذاب الخالص عن الرحمة
والنعيم الى العذاب الذي فيه العذوبة لان العذاب محرق في الاصل وهذا لا يكون الا بظهور حكم الرحمة
التي سبقت في حقهم بعد استيفاء الحقوق فكان العذاب لاستيفاء الحقوق ساقطا في حقهم بعد
ظهور العذاب الذي اقتضته شقاوتهم الذاتية فعذبوا لاجل ذلك على الابد لا لاستيفاء
الحقوق فصار النار بردا وسلاما لارواحهم من هذا الوجه وموطنا لابدانهم من حيث
شقاوتهم الذاتية فقد تساوى راحتهم عذابهم فيجتمع نوع من الراحة بنوع من العذاب
فيهم لاستحقاقهم الذاتية فلا ينقطع حكم الرحمة بعد الوصول اليها ولا حكم القهر عنهم ابدا
ولكن هذا النعيم حاصل لهم في النار وانما كان النعيم لهم في النار اذ لابد لصورة النار
بعد انتهاء مدة العقاب وهي مدة استيفاء الحقوق ان يكون تلك الصورة النارية مع بقاء
صورتها الكونية بردا وسلاما على من فيها من حيث روحانيتهم من جهة انها لا تاكل لحومهم
وجلودهم ولا تنضج وتحرق جلودهم ولا يفنى ابدانهم لكن احرقت ابدانهم بوجه آخر فلا يطلع
على الافئدة ثم بعد ذلك لعدم تبدل الجلود ونضجها فلا يصل المها الى ارواحهم بخلاف العذاب
الاول فانه ياكل النار ابدانهم ويبقى افئدتهم ليصل المها الى ارواحهم ثم ثم الى ما شاء الله
ثم سوى مركبا معتدلا من جنس هذه الدار لا يفنى بعذاب النار فلا مخالفة بين الطائفتين
في دوام اصل العذاب بل الاختلاف في نوعه ولا يضر في الاعتقادات الدينية هذا المقدار
من الاختلاف في مثل هذا المحل فانه محل تحيرت العقول فيه فارواحهم في راحة لتجلي الحق
لهم بالرحمة التي سبقت في حقهم وايضا لهم غذاء ارواحهم من انكشاف جمال الحق على حسب
مراتبهم فهم في راحة وغير راحة فالنار تكون بردا وغير برد ولا يعجبك هذا الكلام فان

الا

الانسان اذا شرع في تحصيل الكمالات بتكاليف الشاقة التي لا تلائم الطبع والنفس فهو في تعب
وعذاب من حيث النفس والبدن وتلذذ وراحة من حيث الروح فان روحه متلذذ بنتائج
الاعمال الشاقة لاجل تلذذه بتحمل الاعمال فكانت الراحة مع العذاب في حق الكفار احق
من الراحة بدون العذاب اذ راحتهم نتيجة عذابهم فكلما ازدادوا عذابا ازدادوا راحة كما
ان طالب المعارف الالهية كلما ازداد تعبا ومشقة ازداد راحة ولذة روحانية وهي تلذذاته
بالمعارف وهذا ان يكون النار بردا وسلاما على من فيها نعيمهم بهذا المقدار القليل [illegible]
من النعيم ضيافة الله لهم فانهم وان كانوا اشقياء لكنهم ليسوا عباد الله فلا وجه لمنع ضيافة
الله عن عباده قال الرسول اكرموا الضيف ولو كان كافرا والاكرام ايصال النعمة وحسن المعاشرة
معه والشرع وضع على الحقيقة فدل ذلك الحديث على ان الاكرام على حسب حالهم ومقامهم وقع
عند الله فما اكرموا وانعم عليهم الا يكون النار عليهم بردا وسلاما فقط لا غير مع ان زيادة النعم
بالغا ما بلغ حسن عند الشرع لذلك لا يعد ولا يحصى نعم لعباد الله على ان كونهم في جحيم
بلا اكل وشرب وحور ولباس حرير وغير ذلك من نعم الجنان عين العذاب وان كان النار
بردا وسلاما واياك وظن السوء لاولياء الله ثم في ظهور مثل هذا المعنى منهم فلما ذكر الحال
اهل النار مثل لقصة ابراهيم تفهيما لاهل الحجاب لان بعض احوالهم في النار يشبه بعض
احوال ابراهيم والا وليس احوالهم كلها يشبه حال ابراهيم فقال فنعيم اهل النار بعد استيفاء
الحقوق التي كانت ثابتة على ذمتهم فالنعيم حاصل لهم بعد استيفاء المنتقم حقوق الغير
فعذبوا على الابد لاستحقاق ذواتهم التي تقتضي الشقاوة ابدا فيمتنع اجابتهم الدعوة
في اي حال كانوا ويدعون الى السجود اي الى الطاعة فلا يستطيعون فعذبوا بنار الجلال
على الابد فذواتهم باقية وكذا اقتضاؤها وهو شقاوتهم الذاتية ومقتضى الشقاوة الذاتية
التعذيب على الابد بنوع من العذاب وذاته تم اقتضت سبقت رحمته على غضبه فكان
حق العذاب الرحمة السابقة على الغضب وحق الشقاوة الذاتية التعذيب على الابد ومن مقتضى

ذاته ثم ان يعطي كل ذي حق حقه فجميع الله تم بحسب مقتضى حكمه الراحة والالم في وجودهم ولعل عنه
ان للشيء الواحد وجوها مختلفة بالظهور والخفاء مقتضاة بعضها بعضا وعرفت التجليات
الالهية متنوعة علم ما قلنا ونعيم منصوب بتقدير حرف الجر خليل الله حين القي في النار فانه ثم
تعذب ماض على البناء للمعلوم اي تعذب بنفسه من غير تعذيب من الله بمس النار برؤيتها
وتعذب بما اي بسبب الذي تعود بالدال المهملة ماض معلوم من التعود اي يعتاد ابراهيم
في علمه وتقرر من انها اي النار صورة تؤلم من جاورها من الحيوان وما علم ابراهيم مراد الله
فيها ومنها في حقه اي في حق ابراهيم فبعد وجود هذه الالام المذكورة في وجود ابراهيم وجد
ابراهيم النار بردا وسلاما مع شهود الصورة اللونية التي توجب الاحراق فعلم ابراهيم ان النار
نيرات كلها لله لا للاشياء فزال عن ابراهيم هذه الالام لزوال تعوده بعلم الالم فلا يخاف
ابراهيم عن النار بعد ذلك اي بعد وجدان النار بردا وسلاما فلا يتعذب بشهود الصورة
اللونية لعدم ذوق الم النار واما اهل النار فانهم لتعودهم بذوق الالم يخافون عن عود العذاب
على عادته الاولى لبقاء الصورة النارية فيتعذبون بشهود الصورة ابدا فيرضون بذلك
العذاب بالضرورة لعلمهم بعدم النجاة عن النار ابدا فانهم يظنون قبل ذلك ان في حقهم
رحمة تصل اليهم ويرجونها ولكن لا يدرون كيفيتها ووقتها فلما وصلت اليهم هذه الكيفية
انقطع رجاؤهم فرضوا اعمالهم وما لهم وذلك نعيمهم ولا يرتفع بذلك حكم النصوص على تخليدهم
في العذاب بل تصدق النصوص على ذلك التقرير ايضا فلا وجه للنزاع مع اهل الله فيه فمن نازعهم
فقد نازع بلا دليل وتمسك قوله في حقه متعلق ببردا وسلاما وهي اي الصورة اللونية
نار في عيون الناس وهي نور وراحة وسلام في حق ابراهيم حتى لو كان مع ابراهيم احد من الناس
لجاز احراقه ولو في جنته مع ابراهيم مع كونه في حق ابراهيم بردا وسلاما فكان حال اهل النار
حال ابراهيم من انه تعذب برؤيتها وبما تعود في علمه قبل وجدان النار بردا وسلاما
مع انه لا يخلوا في تلك الحالة عن الالام الروحانية فهو في ذلك الوقت متلذذ ومتألم حكي

ان جبرائيل جاء لخلاصه حين القي في النار فقال ابراهيم يكفيني علم ربي بحالي فهذا القول منه يدل
على راحته ومجيء جبرائيل يدل على تألمه وكل ذلك في شخص واحد في وقت واحد وهكذا امر اهل
النار في النار على الابد فالشيء الواحد يتنوع في عيون الناظرين فان النار برد وسلام
في عين ابراهيم ونار محرقة في عيون الناس هكذا اي كما رأى ابراهيم هو ضمير الشأن التجلي
الالهي عبارة عن الضمير فان التجلي الالهي وان كان واحدا لكنه يتنوع بحسب قابلية الخلائق
فيتكثر بذلك واهل الحجاب لعدم علمه بذلك يزعم ان الامر في نفسه ينحصر الى ما في علمه فينكر
بعض التجليات الخفية عن ادراكه فاذا علمت ان الشيء الواحد يتنوع فان شئت قلت ان الله
تجلى للقلوب عباده مثل هذا الامر اي مثل تجلي نار ابراهيم لعيون الناظرين وهذا ظهور الحق في خلقه
وان شئت قلت ان العالم في النظر اليه اشارة الى مرتبة الصفات وقوله وفيه اشارة الى مرتبة
الذات مثل الحق في التجلي خبران اي العالم يتنوع في مرآة وجود الحق كما يتنوع الحق في مرآة
العالم عند التجلي وهو ظهور الخلق في الحق فيتنوع التجلي في عين الناظر بحسب مزاج الناظر
هذا في التجلي الشهادي او يتنوع مزاج الناظر لتنوع التجلي هذا في التجلي الغيبي وقدم
بيان هذين القسمين في الفص الشعيبي وكل هذا سائغ في الحقائق ولما فرغ عن احوال
الاخرة رجع الى ما صدده وهو قوله والانسان بالموت يرجع اليه ثم قال تعالى ولو ان الميت اي المقتول
اي ميت كان شقيا او سعيدا او اي مقتول كان ظالما او حقا اذا مات او قتل قوله لا يرجع الى الله
خبران لم يقض الله بموت احد ولا شرع قتله جواب لو ولو قضى بلا رجوع لو وقع موت العبد
بلا حكمة مع ان وجوده راجح ومرعا عند الله وذلك محال على الله فالكل سواء كان
ميتا او مقتولا في قبضته فلا فوت للعبد في حقه اي في حق الحق فشرع القتل وحكم بالموت
لعلمه بان عبده لا يفوته فهو راجع اليه بالموت على ان في قوله واليه يرجع الامر كله اي يرجع
فيه اي في الامر التصرف وهو اي الحق المتصرف فلا يخلو العبد ان يكون متصرفا فيه للحق ابدا والعدم
المحض لا يقبل التصرف فلا يكون العبد بالموت عدما مطلقا فحرف اسم ان للعالم برأي على ان

في قوله واليه يرجع الامر كله دلالة على هذا المعنى فما خرج عنه اي ما ظهر عن الحق شيء لم يكن
ذلك الشيء عينه اي عين الحق في بعض صفاته لا في كلها كما قال الشيخ الاكبر في مواضع وكل وصف
وصف الله به نفسه كما نتصف به الا الوجوب الذاتي فانه لا حظ للانسان فيه وكل وصف
نتصف اتصف الحق به الا الامكان الذاتي ولوازمه فان ذلك يستحيل على الله ثم كلامه بالهوية
اي هوية الحق هو يرجع الى الهوية باعتبار اضافتها الى الحق لذلك ذكر عين ذلك الشيء من وجه
وهو كونه مخلوقا على صفة الحق لا غيره فانه قال قدس سره من قبل فان الانسان كثيرا ما هو صورة العين
والحق احدية العين فدل ذلك الكلام على امتناع اتحاد العينين وهو اي ما ذكرناه الذي يعطيه
الكشف في قوله واليه يرجع الامر كله اشارة الى ان اخذ هذا المعنى من هذا القول لا يكون الا بالكشف
لخفائه عن ادراك العقول فظهر منه ان للقران والاحاديث معان لا يظهر دلالتهما عليها الا
بالكشف الالهي **فص حكمة غيبية في كلمة ايوبية** لما كان سريان سر الحيوة في الماء اظهر وكان سر
الشيء غيبه وكان طهارة جسم ايوب عليه السلام عن الامراض بالماء سمى هذه الحكمة غيبية واضافها الى كلمته
لذلك ابتدا بقوله اعلم ان سر الحيوة سرى في الماء فهو اي الماء اصل العناصر والاركان الباقية
من غيره وهي النار والتراب والهواء الحيوة صفة من صفات الله ثم حقيقة واحدة كلية شاملة
على جميع الموجودات لكن يظهر في بعضها في العموم والخصوص وفي بعضها لا يظهر الا في حق الخصوص
وسرها هو الهوية الالهية القاهرة بصورة الحيوتية فاول ما ظهرت به الهوية الالهية الحيوة
لذلك تقدمت على باقي الصفات تقدما ذاتيا واول ما ظهرت به الحيوة من الممكنات الماء
لذلك كان اول كل شيء واصله ولذلك اي ولاجل سريان سر الحيوة في الماء جعل الله من الماء
كل شيء حيا كالحيوانات فانها خلقت من نطفة الامهات والاباء وهي الماء وكالنباتات
فانها لا ينبت الا بالماء وما ثمة اي وما في العالم عند الخواص شيء الا وهو حي فانه ما من شيء
الا وهو يسبح بحمد الله ولكن لا تفقه يجوز على البناء المجهول والمعلوم فمعناه على المجهول
اي لا يفقه احد تسبيح شيء الا بكشف الهي ولا يسبح بحمد الله الا حي فكل شيء حي وكل شيء اصله

الماء عند اهل الحقيقة بخلاف اهل الحجاب فانه يزعم ان بعض الاشياء حي وبعضها ليس بحي وان
اصل بعضها من الماء وبعضها ليس من الماء الا ترى العرش كيف كان على الماء لقوله تعالى وكان عرشه
على الماء لانه تكون منه قطعا اي ارتفع عليه فهو يحفظ من تحته اي الماء يحفظ العرش من تحته
فاذا كان الماء اصلا للعرش كان اصلا لكل ما احاط به العرش فكل شيء اصله الماء قال بعض
الافاضل المراد بالماء الذي هو اصل كل شيء النفس الرحماني الذي كان عرشه عليه ويراد بالعرش
الملك فهذا وجه صحيح قد بين الشيخ في مواضع لكن لا يناسب هذا المقام فان اول الكلام مختص
بالعناصر وهو قوله سرى في الماء فهو اصل العناصر وقوله فكل شيء حي وكل شيء اصله الماء نتيجة
القياس وما نتج القياس الصحيح الا عين الدعوى وهي كل شيء من العناصر اصله الماء المتعارف
فالمراد بالعرش العرش المتعارف عند اهل الشرع واما قوله ره في الحكمة العيسوية وما فوق
السموات كالعرش والكرسي وملائكتهما المهيمون لا عنصريون فهو ما ثبت عند اهل الحقيقة
والعرش عند اهل الشرع سابع السبعة التي خلقت من دخان الماء الذي هو اصل العناصر ويدل
على ما قلناه قوله الا ترى العرش فانه انما اورده بعد اثبات المطلوب تسهيلا لفهم
اهل الحجاب بما هو معلوم ومسلم عندهم فانهم قايلون بان العرش المعروف عندهم كان
على الماء المتعارف وانه محيط بالاشياء وما هذا الا قول منهم بان اصل كل شيء الماء ولكن
لا يشعرون فيشعرهم بذلك بهذا الكلام ليزول حجابهم فيطلعون حقيقة الامر في دايرتهم
اولان المراد بايراد هذا الكلام في اول الفص بيان خواص الماء الذي هو يزيل به مرض ايوب
وهي الماء المتعارف والماء الذي هو النفس الرحماني خارج عن المقصود لاختصاص ازالة
الم ايوب عليه السلام بالماء فما زال الماء مرض ايوب الا لحكمة مختصة به وهي سريان الحيوة في الماء المتعارف
بالذات وفي غيره بواسطة الماء فان قيل كيف يصح قوله فهو اصل العناصر والاركان فقد ورد
في الحديث النبوي ان الله خلق درة بيضاء فنظر اليها بنظر الجلال والهيبة فذابت حياء فصار
نصفها ماء ونصفها نارا فحصل منها دخان فخلق السموات من دخانها والارض من زبدها

ومقتضى هذا الحديث ان الماء ليس باصل للنار قلنا المراد بالنار النار المتعارف وهي النار
التي يستخرج من الحديد والحجر بضرب احدهما على الآخر فالارض من زبد الماء والحجر والحديد من جنس
الارض فالماء اصل النار وعلى الحقيقة ان الصورة المذابية وان تضمنت الحرارة النارية والبرودة
المائية لكن المائية غالبة في هذا المزاج المذابي حتى لو عين له الاسم لا يستحق باسم الماء دون غيره
فعلى كلا التقريرين كان الماء اصلا للنار لكن هذا المعنى غير مناسب بالمقام كما قلنا في النفس الرحماني
وانما قلنا المائية غالبة في هذه الطبيعة لامتناع الاعتدال الحقيقي الذي يوجب البقاء ولا يكون
الا في الوجود الاخروي فالاعتدال لا يكون الا فيه كما ان الانسان خلقه لكنه عبد افتكبر على ربه وعلا
عليه هذا اشارة الى من ادعى الربوبية فهو بجانه مع هذا اي مع تكبره عبد عليه لا يتكبر عليه ولا
يهلكه مع انه قادر بل يحفظه من تحته بلطفه وكرمه بالنظر الى علو هذا العبد من حيث
انه مخلوق على صورته الجاهل بنفسه ولو عرف نفسه لو عرف ربه ولو عرف ربه ما تكبر وما علا
وهو اي المذكور معنى قوله لو دليتم بحبل لهبط على الله فاشار الى ان نسبة التحت كما ان نسبة
الفوق اليه وفي بعض النسخ كما نسبة الفوق اليه فما زايدة للتاكيد اي كنسبة الفوق اليه في قوله
يخافون ربهم من فوقهم وهو القاهر فوق عباده فله الفوق اي فثبت ان له الفوقية
بهذه الاية باضافة الفوق الى الانسان والتحت بهذا الحديث فلا يظهر ان له الفوق والتحت
الا بالانسان لاستواء نسبة الفوق والتحت اليه لكونه محيطا بالاشياء من جميع الجهات
ولهذا اي ولاجل استواء نسبة الفوق والتحت اليه ما ظهرت الجهات الست اي الى الحق
بشيء الا بالانسان فهو على صورة الرحمن فان جهات الست وجميع الصفات المتقابلة
نسبته اليه لانه هو على صورته كما مر تحقيقه في اول الفص الادمية فظهر ان الفوق والتحت
لله لا للانسان وما عرف العبد الجاهل ذلك فتفوق على ربه وعلا وكلام بعض الافاضل
في توجيه هذا الكلام مما لا ينبغي لهذا المقام ولا مطلع الا الله ولقد قال الله في حق طائفة
اي في حق قوم عيسى ولو انهم اقاموا التورية والانجيل اي لو علموا بما فيهما من الاحكام

ثم تكرر

ثم تكرر وعمم مفعول الاقامة فقال وما انزل اليهم من الاحكام من ربهم فدخل
في قوله ما انزل اليهم من ربهم كل حكم منزل من ربهم على لسان رسول الله ولم يوجد ذلك
الحكم نسخا او اثباتا في التورية والانجيل والا لكان من التورية والانجيل كسائر الاحكام
الموجودة فيهما ويدل قوله او ما انزل اليهم من ربهم على قلوبهم بما لا يعلم بالتورية والانجيل والقرآن
ذلك الحكم داخلا فيهما او المقصود تعميم الحكم بما لا يدخل فيهما لاكلوا من المعارف الالهية وهي
الارزاق الروحانية من جهة فوقهم المعنوي كما اكلوا الرزق الصوري من فوقهم الصوري بسبب
المطر فعلى اي حال وهو المطلع من الفوقية التي نسبت اليه ولاكلوا الرزق المعنوي من تحت ارجلهم
بالسلوك والرياضات والمجاهدات كما اكلوا الرزق الصوري من انواع الفواكه من الارض
التي تحت ارجلهم وهو المطلع من التحتية التي نسبها الى نفسه على لسان رسوله المترجم عنه بقوله لو دليتم
بحبل لهبط على الله ولما فرغ عن بيان حفظ وجود الحق عباده من فوقهم وتحتهم رجع الى بيان
حفظ الماء وجود العرش من تحته فقال ولو لم يكن العرش على الماء ما انحفظ وجوده فانه بالحي
يحفظ وجود الحي اذا مات بالموت العرفي يتخلل اجزاء نظامه وتنعدم قواه عن ذلك النظم
الخاص فكل شيء حي وكل حي يحفظ وجوده بالحيوة ومن الماء كل حي فاذا لم يكن العرش على الماء لم يحفظ
وجوده من تحته فلم يكن حيا بل يتخلل اجزاؤه عن النظام الخاص ويتبدل اخرى فاختص حفظ الانسان
بالنص الالهي بالحق وحفظ العرش بالماء مع انه هو حافظ ايضا تعظيما لشان الانسان فعظمه الله
حق تعظيم فلو علم الانسان قدره عند الله لم يخالف الله قط ولما فرغ عن بيان خواص الماء وما يتوقف
عليه من معرفة حال ايوب ثم شرع في بيان حال ايوب ثم قال قال الله ثم لايوب اركض اي اضرب برجلك
الارض فلما ركض خرج منها الماء فقال هذا مغتسل بارد اي ماء بارد ويزيل باغتساله مرضك من بدنك
وانما كان الماء باردا لما كان عليه من افراط حرارة الالم فسكنه الله ببرد الماء من التسكين الضمير
يرجع الى الافراط فسكن الله افراطها الزايد المهلك فبقى الحرارة النافعة للانسان والاشارة فيه وهي
ان الله تعالى امر نبيه بضرب الرجل على الارض ليخرج منها الماء لازالة الم البدن فهو امر لنا بالسلوك

والمجاهدة ليخرج الماء المحبوس وهو العلم بالله من ارض وجودنا لازالة امراض ارواحنا وهي الحجابات
المبعدة عن الحق وفي هذه الاية سر لطيف وهو ان السالكين سلوك التقوى بالمجاهدات
والرياضات اذا اجتمعوا في منزل وذكروا الله كثيرا باعلى صوت وضربوا ارجلهم على الارض مع
الحركة اي حركة كانت وكانت نيتهم بذلك لازالة الم الروحاني جاز منهم ذلك اذ ضرب الرجل الصوري
على الارض الصورية مع الذكر الصوري بنية خالصة يوصل الى الحقيقة اذ ما من حكم شرعي الا وله
الحقيقة يوصل عامله الى حقيقة ولهذا اي ولكون الازالة افراط الحرارة لا للحرارة مطلقا كان الطلب النقص
من الزايد والزيادة في الناقص فالمقصود من نقص الزايد وازدياد الناقص طلب الاعتدال ولا سبيل
اليه الا انه يقاربه فكان المزاج المنحرف قريبا من الاعتدال بالتداوي وانما قلنا ولا سبيل اليه
اي الى الاعتدال من اجل ان الحقايق والشهود يعطي التكوين مع الانفاس على الدوام ولا يكون التكوين
الا عن ميل يسمى ذلك الميل في الطبيعة انحرافا كما في الانسان وغيره من الحيوانات او تعفينا كما في المأكولات
والمشروبات كالفاكهة واللبن او عصير او غيرها اذا تغيرت امزجتهم وفي حق الحق يسمى ذلك الميل
ارادة وهو راجع الى الارادة باعتبار الميل الى المراد الخاص دون غيره والاعتدال يوزن بالسواء
في الجميع وهذه التسوية ليس بواقع لاعطاء الحقايق والشهود خلافه فلهذا اي فلاجل عدم وقوع
التسوية في الجميع او فلاجل هذا المذكور منعنا الطب من حكم الاعتدال بقولنا ولا سبيل اليه
الا انه يقاربه وقد ورد في العلم الالهي النبوي اتصاف الحق بالرضى او بالغضب او بالصفات المتقابلة
والرضى مزيل للغضب عن المغضوب عليه والغضب مزيل الرضى عن المرضي عنه والاعتدال ان يتساوى
الرضى والغضب وهذا ليس بواقع كما مر آنفا فاذا ثبت ان حقيقة الرضى ازالة الغضب عن المغضوب
عليه وحقيقة الغضب ازالة الرضى عن المرضي عنه فما غضب الغاضب على من غضب عليه وهو عنه راض
فقد اتصف الحق باحد الحكمين في حق المغضوب عليه وهي الرضى والغضب ميل من الاتصاف بالرضى
الى الاتصاف بالغضب فكان الغضب قبل اتصافه بالغضب متصفا بالرضى في حقه اذ الغضب
ازالة وجود الرضى وما رضي الحق عمن رضي عنه وهو اي الحق غاضب عليه فقد اتصف باحد الحكمين

في حقه

في حقه وهو اي الاتصاف باحد الحكمين في حق المرضي عنه وهو الرضى عنه ميل من الاتصاف
بالغضب الى الاتصاف بالرضى والمقصود ان الله لا يخلو عن الاتصاف في حق عباده باحد
هذين الحكمين المتقابلين فلا بد اتصافه باحدهما في حق شخص قبل ان يسبق اتصافه بالاخر
في حق ذلك الشخص لعدم الاعتدال فانقطع التسلسل بقوله سبقت رحمتي غضبي الا ترى ايوب عليه
كيف اتصف الحق باحد الحكمين في حقه فاتصف الحق بالغضب عند المرضى اذ الغضب عين الالم فازال
ذلك الالم بالماء فاتصف في حقه بالرضى اذ زوال الالم عين الرضى فقد اتصف الحق في حق الانبياء
عليهم السلام باحد الحكمين فانهم يتألمون باية الورود وان لم تمسهم النار فقد اتصف الحق في حقهم
بالرضى بادخالهم الجنة فزال عنهم ذلك الالم فقد ظهر من هذا التحقيق ان اهل النار ما غضب الله
عليهم الا وهو عنهم راض فكان حكم الرضى ثابتا في حقهم فلا يدوم غضب الله عليهم في النار فلهم
حكم الرضى من الله الذي سبق على الغضب وانما يدوم عذابهم اذا لم يتصف الحق في حقهم باحد
الحكمين بان يساوي الرضى والغضب وهو ليس بواقع فالواقع اتصاف الحق باحد الحكمين في حقهم
حكم الرضى من الله بازالة الغضب وهذا معنى قوله وانما قلنا هذا المذكور من اجل من يرى
ان اهل النار لا يزال غضب الله عليهم دائما ابدا في زعمه فاذا كان غضب الله عليهم دائما
ابدا في زعمه فما لهم حكم الرضى من الله في زعمه فاذا قلت هذا من اجل ذلك قلنا فصح
المقصود وهو ان لهم حكم الرضى من الله فلا يصح قول من زعم انه ما لهم حكم الرضى من الله
فكان الامر كما قلناه لا كما قاله فكان هذا القول منه ردا لمن زعم ان اهل النار لا يزال
غضب الله عليهم دائما فان كان كما قلنا مآل اهل النار الى ازالة الالام وان سكنوا
النار فذلك رضا فزال الغضب لزوال الالام اذ عين الالم عين الغضب ان فهمت
تصريح منه بان الوجوه المذكورة في اثبات حكم الرضى والرحمة يدل على جواز وقوع ذلك
الحكم لهم فلا يقطع بان يكون العذاب دائما لهم فيؤدي ادلته الى التوقف بين جواز دوام
وقوع العذاب وبين جواز ازالته فمذهبه التوقف في مثل هذه المسئلة كما بيناه من قبل في

انشاء الله في مسئلة فرعون فقد اعاد الشيخ رضه هذه المسئلة في هذا الكتاب كثيرا في مواضع
لتضمنه في كل اعادة فايدة جديدة للطالبين لذلك شرحت في كل مرة وان كان البيان
كافيا في موضع فلما بين غضب الله وهو ايصال الالم الى العباد اراد ان يبين غضب الناس
فقال فمن غضب من الناس على غيره فقد تأذى بذلك الغضب فلا يسعى في انتقام المغضوب عليه
بايلام الا ليجد الراحة بذلك الايلام فاذا وجد الراحة بايلام المغضوب عليه فينتقل
الالم الذي كان عنده الى المغضوب عليه والحق اذا فردته اي اذا نظرته من حيث غنائه عن العالم يتعالى
علوا كبيرا عن هذه الصفة على هذا الحد واذا كان الحق هوية العالم اي اذا نظرته من حيث اسمائه
وصفاته كان مرآتا للعالم فما ظهرت الاحكام كلها الا فيه ومنه مع انه متعال منزه عن الانفعال
والتأثر بالاحكام كظهور احكام الرائي في المرآة فان صورة المتألم في المرآة لا تتألم بما
يتألم به المتألم الرائي ونقول اذا كان الحق هوية العالم ففي حق كل فرد من العالم هوية من الحق
مختصة به تظهر جميع احكامه في الهوية المختصة به وهو الحق الخلق وهو العبد فالمتألم هو الحق
الخلق لا الحق الخالق فلا يستريح الحق الخالق باستراحة المخلوق ولا يتألم بتألمه فهوية العالم
هو الحق المخلوق لا الحق الخالق فالانسان من حيث تحققه بالصفات الالهية من الحيوة
والقدرة والارادة وغير ذلك بمالكه حق ومن حيث امكانه وتحققه بالصفات
الكونية عبد وخلق فانه من حيث تحققه بالصفات اللائقة بشانه حق ومن حيث
وجوبه الذاتي خالق وموجد فقد جرى اصطلاحهم على ذلك وهو ظهور الاحكام كلها في الحق
معنى قوله واليه يرجع الامر كله في الظهور فيه كما ان الصورة في المرآة ترجع في الظهور
الى صاحبها حقيقة وكشفا اي يعلم هذا المعنى من هذا القول بالحقيقة والكشف فكل شيء
يرجع اليه لاحتياجه اليه من كل الوجوه ولا يرجع هو الى شيء اصلا وهو المرجع والمآب فاذا كان
الامر في نفسه على ما قلناه فانت عبد ضعيف فاعبده بما امرك وتوكل عليه حجابا اي حياء من ربك
وسترا اي وكن مستورا لحاجب بين الناس بحفظ آداب الشريعة والطريقة فليس في العالم الا كما

وهو

وهو عالم الاول والآخر والظاهر والباطن ابدع من هذا العالم وهو العالم الظاهر الجامع
لجميع ما في العوالم لانه على صورة الرحمن يتعلق بقوله اوجده الله اي وانما كان هذا العالم
ابدع من غيره من العوالم لان الله اوجده على صورة الرحمن قوله اي ظهر وجوده بهم
بظهور العالم تفسير لقوله على صورة الرحمن اوجده الله اي وانما كان ابدع لانه ظهر وجود
الحق بظهور العالم لا ببطونه وفيه دليل على ان علم الشريعة لظهور وجود الحق بظهوره ظهورا
تاما ابدع من العلم المسمى بالباطن فكان ابدع العلوم كلها كما ظهر حقيقة الانسان وهي
الروح الانساني بوجود الصورة الطبيعية وهي هذا الهيكل المحسوس قوله فنحن يجوز ان يكون
عبارة عن الانسان خاصة اي فاذا كان الامر كذلك فنحن مع ارواحنا وابداننا صورة الظاهر
اي الصورة الفائضة لارواحنا منه وهويته ثم روح هذه الصورة المدبرة لها الظهور وجود
الحق بوجودنا لكوننا على الصورة الرحمن كما ظهر الحق بوجود هذا العالم لكونه على صورة الرحمن
فالعالم من حيث كونه عبارة عن الهيئة الاجتماعية كان على صورة الرحمن اي يظهر الحق فيه
مع جميع صفاته واسمائه وافعاله وليس كذلك اجزاؤه الا الانسان فانه وان كان جزءا
منه لكنه لكونه جامعا لما فيه كان على صورة الرحمن ويجوز ان يكون كناية عن العالم كله
فنحن اي العالم من حيث صورته الجمعية فما كان التدبير اي تدبير الحق العالم كله الا فيه اي في الحق
كما لم يكن التدبير الا منه فكان الحق مدبرا فيه ومدبرا منه اي يقع التدبير منه وفيه بالاعتبارين
هذا لسان الوحدة فهو الاول بالمعنى اي يظهر اوليته بسبب المعنى والآخر بالصورة اي يظهر
آخريته بسبب ظهور الصورة وهو الظاهر بتغيير الاحكام والاحوال اذ لا بد من متغير فظهر
الحق بسبب تغير الاحوال والباطن بالتدبير اي بتدبير خلقه وهو بكل شيء عليم فاذا كان
بكل شيء عليم فهو على كل شيء شهيد وانما قال قال الله في حقه فهو على كل شيء شهيد ليعلم
ان علمه بكل شيء عن شهود لا عن فكر ويجوز ليعلم ان يكون مبنيا للفاعل من الاعلام
اي ليعلم الحق خلقه او من العلم اي ليعلم الخلق وان يكون مبنيا للمفعول فكذلك علم الاذواق

عن شهود لا عن فكر وهو اي علم الاذواق العلم الصحيح لانه حاصل بتجلي الحق لعباده بعلمه فلا يقع
في هذا العلم خطاء وما عداه من العلم تخرص وتخمين ليس بعلم اصلا ثم رجع الى بيان حكمة
مسئلة ايوب عم فقال ثم كان لايوب ذلك الماء اي الماء الذي سرى الجيوب فيه فكان ذلك الماء الجوع
شرابا لازالة الم العطش وهو نار الاشتياق الذي هو حاصل له من النصب اي الضر بفتحتي النون
والصاد وضمتيهما وضمة وسكون والعذاب الذي مسه به اي بذلك العذاب الشيطان اي البعد
عن الحقايق ان يدركها على ما هي عليها فلما اغتسل ايوب عم زال داء بدنه التي كانت من مس
الشيطان بنصب فاذا شرب زال حرارة العطش من روحه عم التي حصلت من مس الشيطان اي البعد
عن ادراك الحقايق وهو الحجاب الذي يقع على عين القلب فيبعده عن الادراك فاشار في كلامه
الى الالم الروحاني فاذا شرب ادرك الحقايق وانما فسر الشيطان بالبعد عن ادراك الحقايق
مع ان الشيطان بعيد عن ادراك الحقايق ليس بعد لكون البعد من صفة الشيطان فكان المعنى
اني مسني الشيطان فتركت الاضافة الى الشيطان مبالغة فيكون ايوب عم بادراكها في
محل القرب وكل مشهود قريب من العين ولو كان ذلك المشهود بعيدا بالمسافة من البصر
فان البصر بسبب خروج الشعاع منه متصل به اي بالمشهود من حيث شهوده ولولا ذلك
الاتصال لم يشهده اي لم يشهد الشاهد المشهود او يتصل المشهود بالبصر بسبب انطباعه
كيف قلت فهو اي المشهود قريب بين البصر والمبصر ولهذا اي ولاجل كون المشهود قريبا بين
البصر والمبصر كنى اي لما اي ايوب عم كلامه في المس بالكناية فاضافه الى الشيطان بقوله وهو البعد
مع قرب المس فقال البعيد مني وهو الشيطان قريب مني لحكمة في وهذه الحكمة هو الحجاب الذي
يمنع عين قلبه فالشيطان يقرب منه بسبب هذا المعنى فطلب من الله ازالة الحجاب عنه خوفا
عن تصرف الشيطان فيه وقد علمت ان القرب والبعد امران اضافيان فهما نسبتان لا وجود لهما
في العين مع ثبوت احكامهما في البعيد والقريب فكان البعيد من الشيء لمعنى قريبا منه لمعنى آخر
كما ذكر في المشهود فانه قريب من الشاهد من حيث شهوده بعيد من حيث المسافة واعلم ان

سر الله في ايوب الذي جعله عبرة لنا وكتابا مسطورا حاليا اي لا يعرف معنى ذلك الكتاب
الا اهل الحال او منسوبا الى حال ايوب عم تقرؤه هذه الامة المحمدية لتعلم ما فيه من الاعلام
على البناء الفاعل او من العلم على البناء المفعول او على صيغة الغيبة وكذا قوله فتلحق بصاحبه
اي فتصل هذه الامة في الدرجة بمقام صاحب ذلك الكتاب وهو ايوب عم في الرضاء بالقضايا
والصبر بالبلايا فمن صبر منا على الاعمال الشاقة في طريق الحق فقد اعطى الله له ما اعطى ايوب عم
وانما جعله الله هكذا تشريفا لها اي لهذه الامة واي تشريف وتكريم اعظم من هذا الذي
ابتلى بنبيه عم لنا فاثنى الله عليه اي فاذا كان الصبر اجمل الوصف الجميل واكرم عند الله اثنى الله
تعالى على ايوب بالصبر مع دعائه في رفع الضر عنه فعلمنا من معاملة الحق مع ايوب عم ان العبد
اذا دعى الله في كشف الضر عنه اي عن نفس العبد لا يقدح في صبره والدليل انه اثنى الله على ايوب عم
وانه اي والحال ان ايوب عم صابر وانه نعم العبد ولو كان دعاؤه في كشف الضر عنه يقدح
في صبره لما جعله الله متصفا بهذه الصفة الحسنة كما قال نعم في حقه انه اواب اي رجاع الى الله
في كشف الضر لا الى الاسباب فلا ينافي صبره اذا الرجوع الى الله في كل امر احسن الصفة الحسنة
فلا ينافي الصبر بل انما ينافيه الرجوع الى الاسباب في رفع الضر والحق يفعل ما دعاه العبد
عنه ذلك اي عند دعائه بالسبب وانما اعطى الحق ما طلبه العبد منه بالسبب مع ان الله قادر ان يفعله
بدون سبب لان العبد وان كان رجاعا الى الله لكنه يستند اليه اي السبب ولما اتجه ان يقال
لم لا يجوز رجوع العبد الى الاسباب مع ان الرجوع الى الاسباب رجوع الحاسة بحسب العين على الله
الازالة لا يكون الا بالاسباب فلا يذم العبد في رجوعه الى ما يزيل به ضره فلا ينافي في ذلك الرجوع
ايضا صبره اجاب في ذلك بقوله اذ الاسباب المزيلة لامر ما من الامور المضاد كثيرة والعبد لا يعلم
يقينا ان الحق باي سبب كشف ضره والمسبب واحد العين فرجوع العبد الى الواحد العين المزيل
بالسبب ذلك الالم اولى اي اوجب من الرجوع الى سبب خاص ربما لا يوافق ذلك الرجوع
علم الله فيه فيقول العبد ان الله لم يستجب لي دعائي وهو ما دعاه اي والحال ان العبد لم يدع

فافترى على الله وعلى نفسه وهو لا يشعر بذلك واساء الادب وانما يحتج اي يميل العبد في وقت
دعائه الى سبب خاص لم يقتضيه اي السبب الزمان ولا الوقت فعمل ايوب م بحكمه الآن اذ كان
نبيا لما علم ايوب م ان الصبر الذي هو حبس النفس عن الشكوى مطلقا عند الطائفة الذين لم يروا
الامر على ما كان عليه وليس ذلك اي ما ذهبت اليه الطائفة بحد للصبر عندنا اي عند الانبياء والاولياء
انما كان حده عندنا حبس النفس عن الشكوى لغير الله لا الى الله فحجب الطائفة نظرهم في ان الشاكي
يقدح بالشكوى في الرضا بالقضاء كما يقدح في الصبر بالبلاء وليس كذلك فان الرضاء بالقضاء
لا يقدح فيه الشكوى الى الله ولا الى غيره وانما يقدح الشكوى في الرضاء بالمقضي ونحن ما خوطبنا
بالرضا بالمقضي والضر هو المقضي ما هو عين القضاء اذ المقضي هو المحكوم به والقضاء
حكم الله فظهر ان الصبر اخص مطلقا من الرضا وعلم ايوب م ان في حبس النفس عن الشكوى
الى الله في رفع الضر مقاومة القهر الالهي وهو اي مقاومة القهر الالهي ذكر الضمير باعتبار
حبس النفس جهل بالشخص اذا ابتلاه الله بما تتألم منه نفسه فلا يدعو الله في ازالة ذلك الامر
المؤلم بل ينبغي له عند المحقق ان يتضرع ويسأل الله في ازالة ذلك الالم عنه اي عن نفسه
فان ذلك ازالة عن جناب الله عند العارف صاحب الكشف فان الله قد وصف نفسه
بانه يؤذى على المبني للمفعول فقال ان الذين يؤذون الله ورسوله فان الرسول م وجه خاص
من الوجوه الالهية فمن يؤذيه فقد اذى الله والله منزه عن التألم لكن لما كان الاذى غاية
كراهة عنه وصف نفسه بما يتأذى به عبده واي اذى اعظم من ان يبتليك ببلاء عند
غفلتك عنه او عن غفلتك عن مقام الهي لا تعلمه اي لا تعلم انت ان ابتلاءك اعظم الاذى
للحق فانه يتأذى بما تتأذى به اي لا يرضى الحق ان يتأذى عباده فكانت غفلتك سببا
لابتلائك باشتغالك بغير الله والغفلة في الحقيقة اعراض عن الحق لترجع اليه
بالشكوى فيرفعه اي فيرفع الله ذلك الابتلاء عنك فالبلاء عناية ورحمة من الله على عباده
المحبين والاشارة في هذه المسئلة يقول الله لعباده المحبين السالكين في طريق الحق

د المجاهدات اذا ابتليتهم انه عند غفلتهم يا عبادي ان رضيتم ببلائي فقد رضيت بغفلتكم عني
وان شكيتم الى من مرضي فقد شكيت اليكم من غفلتكم فهذا الكلام هو غفلة العبد فيرفع الا
فيعاد الذي هو حقيقتك اي لازم لحقيقتك بوجه تميز العبد عن ربه كانه هو عين حقيقة
العبد لذلك قال هو حقيقتك فيرتفع الاذى عن الحق بسؤالك اياه في رفعه عنك
اذ انت صورته الظاهرة اي انت مظهر من مظاهره فاذا رفع الاذى عنك فقد ارتفع عن الحق
الذي هو حقيقتك ونصيبك عن الحق الواجب الوجود الخالق والحق من هذه الحيثية الذي وصف
بانه يؤذى فقد عرفت ان الانسان من حيث تحققه بالصفات الالهية يوصف بانه حق
وفي الحقيقة كان معناه فيرتفع الاذى عن جهة حقيقتك بسؤالك اياه في رفعه عن جهة
خلقيتك والله تعالى منزه عن الاذى اذ الفردية عن العالم كما جاع بعض العارفين فبكى
فقال له في ذلك البكاء من لا ذوق له في هذا البكاء الفن اي في العلوم الالهية معاتبا له
فقال العارف المبتلى مجيبا له انما جوعني لابكي يقول العارف انما ابتلاني بالضر لاسأله
في رفعه عني وذلك السؤال لا يقدح كوني صابرا فعلمنا من قول هذا العارف ان الصبر
انما هو حبس النفس عن الشكوى لغير الله واعني بالغير وجها خاصا من وجوه الله متعينا
بتعينات متعددة وهو الوجه المفصل والمقيد وقد عين الحق وجها خاصا من وجوه
الله وهو المسمى وجه الهوية فيدعوه اي فيدعو العبد المبتلى من الحق من ذلك الوجه في رفع
الضر لا يدعوا من الوجوه الأخر المسماة اسبابا وليست اي والحال ان الوجوه الاخر
او الاسباب ليست الا هو اي الا عين ذلك الوجه الخاص المدعو في رفع الضر من حيث
تفصيل الامر في نفسه فالعارف لا يحجبه سؤاله هوية الحق في رفع الضر عنه عن ان يكون جميع
الاسباب عينه من حيثية خاصة فاذا سأل غير العارف ربا في رفع ضر عنه فقد سأل
عن الحق المتعين بذلك الوجه الخاص من وجوه الله فهذا انما يكون هوية الحق لكن
سؤاله يحجبه عن ان يكون جميع الاسباب عينه من حيثية خاصة بخلاف العارف وان كان

سؤاله عما سأله غير العارف ولكن لا يحجبه سؤاله من ان يكون جميع الاسباب عينه فسؤال
العارف حين سأل وجه الهوية الخاصة سؤال عن وجه الهوية المطلقة التي بجمعيتها جميع الوجوه
وهو الاسم الله وليس كذلك غير العارف لاحتجابه عن العينية كان سؤاله عن الغير لا عن الله
وهذا اي ما ذكرناه لا يلزم طريقته اي لا يلازم ولا يداوم السؤال الذي على هذه الطريقة
الا الادباء من عباد الله الامناء على اسرار الله فان لله امناء لا يعرفهم الا الله ويعرف
بعضهم بعضا وقد نصحناك فاعمل واياه سبحانه فاسأل فكن من عباد الله الامناء

فص حكمة جلالية في كلمة يحيوية اعلم ان وجه اختصاص كل حكمة في كلمة مخصوصة هو التناسب
في الظهور والتخصيص لا غير فلما كان اثر جلال الله تعالى غالبا على يحيى عم وكان النص واردا
في حقه على ذلك اختصت هذه الحكمة بكلمة يحيى عم ولما كانت الجلال المطلق اولية في الصفات
اي في الجلال المطلق اذ الجلال للخفاء وهو يجلى الذات والجمال للظهور وهو بعد الخفاء لا بعدية
زمانية والى هذا المعنى اشار بقوله كنت كنزا مخفيا وكانت ليحيى عم اولية في الاسماء صح حكمة
يحيى عم الاسم الجلالية والاولية لذلك صرح بالجلالية بقوله حكمة جلالية وبقوله هذه
اي الحكمة الجلالية الاولية في الاسماء فان الله سماه اي هذا الشخص يحيى فسر بقوله اي يحيى
ذكر زكريا اعلاما لاعتبار الصفة في هذا الاسم في يحيى ولم يجعل له من قبل سميا اي لم
يسم الله بهذا الاسم احدا قبل يحيى فجمع الله بين حصول الصفة التي حاصلة في من غبر اي مضى
ممن ترك ولدا يحيى به ذكره وبين اسمه بذلك اي يحيى فسماه اي الولد يحيى فكان اسمه
يحيى كعلمه كالعلم الذوقي الذي يحيى به القلوب الموتى بالجهل وانما قلنا ممن ترك
ولدا يحيى به ذكر الله فان آدم حيي ذكره بشيث عم ونوحا حيي ذكره بسام وكذلك
الانبياء عليهم السلام ولكن ما جمع الله لاحد قبل يحيى بين الاسم العلم منه وبين الصفة
الا لزكريا عناية منه وانما كان هذا الجمع عناية من الله في حق زكريا عم ولم يفعل ذلك
في غيره من الانبياء اذ قال فهب لي من لدنك وليا يرثني فقدم الحق على ذكر ولده

كما قدمت آسية ذكر الجار على الدار في قولها عندك بيتا في الجنة فاكرمه الله بان قضى حاجته
وسماه اي ذلك الولد بصفته فاختص يحيى بهذا الجمع تكرمة من الله به لابيه زكريا لتحيى يكون
اسمه تذكارا لما طلب منه نبيه زكريا عم اي يكون اسم يحيى دليلا على ما طلبه زكريا من الله
لانه اثر بقاء ذكر الله في عقبه كما يحيى ذكر الله ببقائه اذ الولد سر ابيه فقال يرثني ويرث من آل
يعقوب وليس ثمة اي في مقام طلبه زكريا موروث في حق هؤلاء وهم آل يعقوب الا مقام
ذكر الله والدعوة اليه فلما طلب من الله بقاء ذكر الله ابقى الله ذكره باسم ولده يحيى عم ثم انه
تع بشره اي بشر زكريا بما قدمه من سلامه عليه اي على يحيى يوم ولد ويوم يموت ويوم يبعث
حيا فجاء بصفة الحيوة وهي اسمه اي اسم يحيى وفيه دلالة على ان الاسم قد يطلق على الصفة
واعلم الله زكريا بسلامه عليه وكلامه صدق فهو مقطوع به وان كان قول الروح عيسى عليه السلام
على يوم ولدت ويوم اموت ويوم ابعث حيا اكمل في الاتحاد اي هذا القول اكمل في الدلالة
على اتحاد عيسى عم مع الحق فاذا كان قول الحق صدقا مقطوعا به فهذا اي الحق في حق يحيى
اكمل في الاتحاد اي اكمل في الدلالة على اتحاد الحق مع يحيى واكمل في الاعتقاد في عدم الاحتمال
على خلافه اذ شهادة الحق على سلامة العبد اقوى من شهادة العبد على سلامة نفسه
وارفع للتأويلات بخلاف قول عيسى عم فانه يأول بان لسان عيسى عم لسان الحق وبه
نطق وشهد على سلامته فشهادته على نفسه شهادة الحق عليه وكلامه صدق فهو مقطوع به
لانه كلام الحق اذ هو شاهد حق على براءة امه بهذا التأويل يصل الى درجة الاكملية في
الاعتقاد فاحتاج قول الروح في رفع الالتباس الى التأويل والمقصود ان نص سلامة
عيسى عم مثل تنصيص سلامة يحيى وسلامة عيسى عم بالنسبة الى سلامة يحيى عم كخلافة
آدم عليه السلام بالنسبة الى خلافة داود عم في التنصيص كما مر بيانه في موضعه فقوله وان
قول الروح الظاهر انه يتصل الى ما قبله من قوله فهو مقطوع به اي قول الحق في سلامة يحيى
مقطوع به وان كان قول الروح في سلامة نفسه اكمل في الاتحاد لكن لا يصل الى درجته

في القطع فانّ القول الحقّ ذا ايد بزيادتين على قول الروح وهما قوله واكمل في الاعتقاد
وارفع للتأويلات وقال بعضهم انّ في هذا الكلام تقديما وتأخيرا تقديره فهذا اكمل في الاتحاد
والاعتقاد وارفع للتأويلات وان كان قول الروح اكمل في الاتحاد وهو عدول عن الظاهر
بلا ضرورة ونكتة وانما كان قول الحقّ في سلامة يحيى اكمل في الاعتقاد من قول الروح في سلامة
نفسه فانّ الذي انخرقت فيه العادة في حقّ عيسى عم انما هو النطق وهو تكلمه في المهد فقد تمكن
من التمكين عقله وتمكّن من التكمّل في ذلك الوقت الذي انطقه الله فيه ولا يلزم المتمكّن من النطق
اى القادر الى النطق على اي حالة كان المتمكّن اي سواء اي المعجزة والشهادة على الحق اولا
الصدق فاعل يلزم ممّا نطق به اي في الكلام الذي تكلّم به بخلاف المشهود لم يحيى عم حيث شاهد
الحق لم بسلامة عليه فاذا كان الامر كذلك فسلام الحقّ على يحيى عم من هذا الوجه اي من وجه انه
شاهد ارفع للالتباس الواقع في العناية الالهية به اي بيحيى عم والعناية هي سلام الحق عليه
اذ الشاهد ارفع للالتباس الواقع في وقوع الامر فاذا شهد الحق بسلامه عليه علم علما يقينا
انّ العناية الالهية قد سبقت عليه بخلاف سلام عيسى عم على نفسه فانّه وان كان ارفع
للالتباس الواقع في العناية الالهية في حقّ امّه لانه احد الشاهدين في براءة امه لا يدخل
الاحتمال من هذا الوجه اصلا لكنّه ليس كذلك في حقّ نفسه لدخول الاحتمال الوهمي في حقّ
نفسه فكان كلام عيسى عم في حقّ امّه ارفع للالتباس وفي حقّ نفسه رافع الالتباس لذلك
قال فسلام الحقّ على يحيى ارفع الالتباس من سلام عيسى عم على نفسه وان كانت قرائن الاحوال
تدلّ على قربه اي على قرب عيسى عم من الله في ذلك الوقت وتدلّ على صدقه فيما به نطق اذ نطق
في معرض الدلالة على براءة امه في المهد فهو احد الشاهدين فلا يستوي كلامه مع كلام الحق
في رفع الالتباس بوجود هذه القرائن لانه لما كان هذا الكلام منه باشارة امه لم يخلص
عن دخول الاحتمال وهو عدم الالتفات الى ما نطق به مع ثبوت براءة امه به والشاهد الاخر
على براءة امه هز مريم الجذع اي النخلة اليابس فسقط رطبا جنيا من غير فحل ولا تذكير كما ولدت

مريم عيسى عم من غير فحل ولا ذكر ولا جماع عرفي معتاد فكان حال الشاهد حال المشهود له
لو قال نبي آيتي ومعجزتي ان ينطق هذا الحائط فنطق الحائط وقال في نطقه تكذب ما انت رسول الله
لصحّت الاية وثبت بها انه رسول الله ولم يلتفت الى ما نطق به الحائط فلما دخل هذا الاحتمال
في كلام عيسى باشارة امه اليه وهو في المهد كان سلام الله على يحيى ارفع للالتباس من هذا
الوجه اي من وجه دخول الاحتمال في كلام عيسى عم وعدم دخوله في كلام الحق فلو لم يكن هذا
الكلام منه باشارة امه ولم يكن في معرض الدلالة على براءة امه لم يدخل هذا الاحتمال فموضع
اي متعلّق الدلالة كونه انه عبد الله في قوله اني عبد الله آتاني الكتاب ومن اجل ما قيل فيه انه ابن الله
وفرغت الدلالة بمجرد النطق وهو قوله اني عبد الله اذ باقراره ثبت عبوديته وينتفي ما قيل
في حقه انه ابن الله وانه عبد الله عند الطائفة القائلة بالنبوة وبقي ما زاد في حكم الاحتمال
في النظر العقلي حتى ظهر في المستقبل عند نزوله صدقه اي صدق عيسى عم في جميع ما اخبر
في المهد فتحقق ما اشرنا اليه من اسرار الكلامين الذين في حق عيسى ويحيى عليهما السلام

فص حكمة مالكية في كلمة زكرياوية ولما كان اظهر مالكية الحق في وجود زكريا اذ اخذه
بالشدة لانّ المالكية الشديدة حتى قد بنصفين وصبر ولم يدع لنفسه دفع ذلك فكان
كيوم الدين كما اضاف الحق مالكيته الى يوم الدين لظهور كمال مالكيته فيه في قوله مالك
يوم الدين فكان الله مالك زكريا كما كان مالك يوم الدين فزكريا بمنزلة يوم الدين
في تحققه باحواله من ظهور الرحمة والنقمة فانّ الله يرحم بعضا ويعذّب بعضا في ذلك
اليوم فكما يظهر مالكيته بظهور الرحمة والعذاب في ذلك اليوم لذلك اضاف كذلك يظهر بظهورهما
في هذا اليوم في وجود زكريا لذلك اضاف هذه الحكمة الى كلمته وبين الرحمة والغضب
في كلمته ليعلم انّ الالام الموجودة في وجوده رحمة به من الله لا اعراض عنه فقال اعلم انّ
رحمة الله تعالى وسعت كل شيء وجودا وحكما وانّ وجود الغضب من رحمة الله بالغضب فرحمة
الله قد ظهرت بصورة نفسها فقد سترت بصورة الالم الحكمة بعلمها فسبقت رحمة

غضبا اي سبقت نسبة الرحمة اليه نسبة الغضب اليه فان اول ما نسب اليه تعالى وجود الاعيان
وهو عين الرحمة فسبقت نسبة الرحمة اليه على كل ما نسب اليه تعالى من الموجودات ولما ادعى
ان رحمة الله وسعت كل شيء اراد ان يثبته فقال ولما كان لكل عين وجود خاص بها
تطلبه اي تطلب تلك العين ذلك الوجود الخاص بها من الله لذلك اي لاجل طلبها وجودها
من الله عمت رحمته كل عين قوله لذلك يتعلق بعمت وعمت جواب لما وانما عمت رحمته كل
عين من اجل ذلك الطلب فانه اي كل عين او الله برحمته اي برحمة الله التي رحمه بها اي رحم
الحق كل عين بتلك الرحمة قبل العين او الله رغبته اي طلب كل عين من الله في وجود عينه
الخارجي فاوجدها في الخارج بعد حصول قبول الطلب من الله او بعد قبول الحق طلبه قوله
برحمته يتعلق بقوله قبل بكسر الباء ويجوز ان يكون قبل جواب لما والجملة اعتراضية اي لما طلب
قبل طلبه فاوجدها او معناه فانه اي فان الله تحقق برحمته التي رحم اي اوجد بها كل عين
في علمه الازلي قبل طلب كل عين وجوده الخارجي فالرحمة صفة ازلية للحق وذات الحق سابقة
على كل عين وكذا لوازمه من صفاته قل ادعوا الله او ادعوا الرحمن اياما تدعوا فله الا
سماء الحسنى فكل عين مع لوازمه رحمة من رحمة الرحمن بل الاسماء الالهية كلها ونفس الرحمة
رحمة من الاسم الرحمن فعموم الرحمة من اجل المعلومات وما ذكره الشيخ في اثباته تنبيهات
فقبل ح بسكون الباء او معناه فانه اي فان كل عين موجود بالوجود العلمي برحمة الله تعالى
التي اوجدها الله بها كل عين ويجوز ان يكون جواب لما فاوجدها ودخل الفاء لطول الكلام
المعترض بينهما اي لما كان لكل عين وجود طلبه من الله اوجدها الله اي اعطى الله لها ما طلبها
من الوجود فعلى اي حال والمقصود ان الطالب هو العين والمطلوب هو الوجود والطلب
وقبوله تعالى كل ذلك من رحمة الله والى هذا اشار بقوله فلذلك اي فلاجل كون الامر على ما حققناه
من عموم رحمته قلنا ان رحمة الله وسعت كل شيء وجودا بالنسبة الى الاعيان الخارجية وحكما
بالنسبة الى الاعيان الثابتة في العلم اذ لا يحكم عليها ظاهرا بالوجود فكانت الاعيان الخارجية

من رحمة الله وجودا والاعيان الثابتة من رحمة الله حكما او معناه لا حكم الا بها كما لا وجود الا بها
كما سنبينه عن قريب بقوله فلها الحكم والحكم ليس بموجود في الخارج والاسماء الالهية من الاشياء
تندرج تحت الرحمة وهي ترجع الى عين واحدة وهي عين الرحمانية فاول ما وسعت رحمة الله شيئية
تلك العين الموجودة في الخارج للرحمة علة غائية للايجاد بالرحمة اي بسبب الرحمة وهي الحقيقة
المحمدية التي هي عين الرحمة اوجدها الله بالرحمة رحمة للعالمين اي لوجود العالم من وجوده
قال تعالى وما ارسلناك الا رحمة للعالمين وقال تعالى خلقتك من نوري وخلقت الاشياء من نورك
فالرحمة شيء فاول شيء وسعته الرحمة نفسها اي نفس الرحمة ثم الشيئية المشار اليها بقوله
شيئية تلك العين الموجودة او المراد بالمشار اليها وصف جيء به لبيان معنى الشيئية فالرحمة
من حيث نفسها صفة ذاتية للحق ومن حيث شيئيتها حقيقة محمدية مظهر للاسم الرحمن شيئية
الشيء ما به يتعين الشيء ويمتاز عن غيره وهي من لوازم الوجود ثم شيئية كل موجود يوجد
الى ما لا يتناهى دنيا واخرى عرضا وجوهرا ومركبا وبسيطا وقوله جوهرا على لسان الظاهر
اذ العالم كله عرض عند اهل الحقيقة ولا يعتبر فيها اي في الرحمة حصول غرض ولا ملايمة طبع بل الملايم
وغير الملايم كله وسعته الرحمة الالهية وجودا وقد ذكرنا في الفتوحات المكية ان الاثر
لا يكون الا للمعدوم في الخارج مع كونه موجودا في الباطن لا للموجود الخارجي وان كان الاثر
للموجود فبحكم المعدوم فالرحمة وان كانت لا عين لها في الخارج لكن لها اثر في كل ما له وجود
في الخارج وهو اي كون الاثر للمعدوم لا للموجود علم غريب ومسئلة نادرة اشارة الى ان
هذه المسئلة لا يظهر تمامها الا منه وان علمها غيره من اهل الحقيقة قوله ولا يعلم تحقيقها
الا اصحاب الاوهام فذلك العلم حاصل بالذوق عندهم اشارة الى ان اصحاب الاوهام
نادرة الوقوع وانها غريب بين الناس لعدم المجانسة والمماثلة بينهم فقوله فذلك بالذوق
عندهم اي اصحاب الاوهام يذوقون ان الامور المعدومة تؤثر في وجودهم فمن لا وهم له
لا ذوق له ان الاثر للمعدوم لا للموجود اذ الامور المعدومة المتوهمة لا اثر لها الا بالوهم

وأما من لا يؤثر الوهم فيما يعين لا يتوهم امورا معدومة ولا يثبت اثرا بادراكها فهو بعيد عن علم
هذه المسئلة فاذا علمت الامر كذلك فرحمة الله في الاكوان سارية وجودا في الذوات وفي
الاعيان جارية حكما وفي اختصاص الجريان بالذوات والاعيان التي لا عين لها في الخارج
اشارة الى غاية لطافتها فكانها تجري كالماء الجاري فانها انوار لطيفة لا تحجب ما وراءها مكانة الرحمة
مبتدأ المثلى خبره وجاء الخبر معرفا باللام لنكتة والجملة جزاء لقوله اذا علمت من الشهود وقوله
مع الافكار مفعول للشرط المقدر عالية خبر لمبتدأ محذوف والجملة جزاء للشرط المقدر وباب
التقدير واسع في الابيات فمعناه مرتبة الرحمة الفضلى اذا علمت من الشهود واذا علمت مع
الافكار فهي عالية فوسعت الرحمة العلم كلها ذوقيا او فكريا كما وسعت الامور كلها موجودها
ومعدومها وكلام بعض الافاضل في هذا المقام لا يناسب المقصود اذ المقصود بايراد البيتين
ذكر محصل التفصيل المذكور ونتيجته لذلك اورده بالفاء السببية فانقسم الاشياء الى الموجود
والمعدوم وعبر عنهما بالاكوان والذوات وادرج شمول الرحمة على كلها في البيت الاول
وقسم العلم الى الشهودي والفكري وادرج وسعت الرحمة العلم فيهما في البيت الثاني فوسعت
الرحمة كل شيء وجودا وحكما وعلما وهو المطلوب فكل من ذكرته الرحمة فقد سعد بها ثم اي
وما في العالم الا من ذكرته الرحمة فما في العالم الا من سعد والمراد بالسعادة ههنا النجاة
عن ظلمة العدم لا السعادة المعتبرة في الشرع التي بها يحصل النجاة عن النار وذكر
الرحمة الاشياء عين ايجادها اياها فكل موجود مرحوم فكل مرحوم سعيد ولا تحجب على البناء
المفعول يا ولي عن ادراك ما قلناه من ان رحمته وسعت كل شيء بما تراه من اصحاب
البلاء وما اي وعما تؤمن انت به من الالام الاخرة التي لا تفتر عمن قامت به الالام فاعلم
اولا ان الرحمة انما هي في الايجاد عامة فبالرحمة بالالام اوجد الالام كما ان بالرحمة اوجد
الرحمة المطلقة ثم ان الرحمة لها الاثر بوجهين اثر بالذات وهو ايجادها كل عين موجودة
وهو اثر الرحمة الرحمانية ولا تنظر الرحمة في الايجاد الى غرض ولا الى عدم غرض ولا الى ملائم

بالطبع

بالطبع ولا الى غير ملائم فانها ناظرة في عين كل موجود قبل وجوده بل تنظره في عين ثبوته
وفي الكلام تقديم وتاخير تقديره بل تنظره في عين ثبوته فانها ناظرة في عين كل موجود قبل وجوده
فقبل بسكون الباء لا على صيغة الماضي ولهذا اي ولكون الرحمة ناظرة في عين ثبوت كل موجود
رأت الحق المخلوق في الاعتقادات عينا ثابتا في العيون الثابتة فرحمته بنفسها اي رحمت
الرحمة الحق المخلوق بنفس الرحمة بالايجاد اي بايجاد نفسها فاوجدت الرحمة نفسها ثم
اوجدت الحق المخلوق ولذلك اي ولاجل ان الرحمة رحمت الحق المخلوق بنفسها بالايجاد قلنا
اي نقول عبر بالماضي لتحقق وقوع معناه او لسبق هذا القول منه في قوله فاول ما وسعت
الرحمة نفسها ثم الشيئية المشار اليها ان الحق المخلوق في الاعتقادات اول شيء مرحوم
بعد رحمتها بنفسها في تعلقها بايجاد المرحومين ولها اثر آخر بالسؤال وهو اثر الرحمة
الرحيمية فيسأل المحجوبون الحق ان يرحمهم بان يغفر لهم عن ذنوبهم ويدخلهم الجنة في اعتقادهم
يتعلق بالحق اي يسألون الحق الذي هو في اعتقادهم ان يرحمهم واهل الكشف يسألون
رحمة الله ان تقوم بهم ومعنى قيام الرحمة بهم اتصافهم بالرحمة فيسألونها باسم الله اي
يسألون الرحمة عن الحضرة الجامعة الالهية فكم بين السؤالين فيقولون اي اهل الكشف
في السؤال يا الله ارحمنا ولا يرحمهم الا قيام الرحمة بهم لان مرادهم بالسؤال هو لا غير كما
اذا سأل اهل الحجاب فقال في السؤال يا الله ارحمنا ولا يرحمهم الا قيام اثر الرحمة بهم وهو
الاستراحة في عيشة راضية وهو يعطي كل ذي حق حقه ولما كان اعتقاد المحجوبين مطابقا
بما وصف الله به ذاته وصفاته وعرف به نفسه في الشرع المطهر اجاب الله سؤالهم واعطاهم
ويغفر لهم من ذنوبهم ويدخلهم الجنة اذ لا وسعة لكل احد بهذا المقام في السؤال ولا كما
فاذا كان لها الاثر بالذات والاثر بالسؤال فلها الحكم في كل راحم ومرحوم لا لغيرها لان
الحكم انما هو في الحقيقة للمعنى القائم بالمحل فهو اي هذا المعنى القائم بالمحل الراحم على الحقيقة
لا المحل فالراحم هو الرحمة لا من اتصف بها فلا يرحم عباده المعتنى بهم وهم اهل الكشف

والوجود الا بالرحمة فقامت بهم فاذا قامت بهم الرحمة وجدوا حكمها في انفسهم ذوقا
فان الرحمة تحكم عليهم ان يرحموا من طلب منهم الرحمة فعلموا ذوقا كيف يرحم الله عباده
فان الرحمة حاكمة على الحق ان يرحم من يسأل الرحمة من عباده فاذا وجدوا حكم الرحمة فقد ذكرتهم
الرحمة فمن ذكرته الرحمة اي قامت الرحمة به او وجد الرحمة به فقد رحم على غيره من يسأل الرحمة
منه واسم الفاعل الحق ذكرته الرحمة هو الرحيم والراحم فكان رحيمية الرحيم او الراحم من حكم الرحمة
القايمة به والحكم لا تتصف بالخلق لانه امر توجبه المعاني لذواتها لمن اتصف بها من الذوات فان الرحمة
معنى من المعاني لانها لا عين لها في الخارج توجب الحكم لذاتها الذي لا عين له في الخارج
لذلك قال وسعت رحمتي كل شيء وجودا وحكما ولم يكتف بقوله وجودا والامور التي توجبها
المعاني احوال فالحكم حال من الاحوال فالاحوال لا موجودة ولا معدومة اي لا عين لها
اي للاحوال في الوجود لانها نسب ولا معدومة في الحكم لان الذي قام به العلم يسمى عالما وهو
اي كونه عالما الحال فعالم ذات موصوفة بالعلم فما هو اي فليس كون العالم ذاتا موصوفة
بالعلم عين الذات اي عين ذات العالم ولا عين العلم وما ثمة اي وليس في ذات موصوفة
بالعلم الا علم وذات قام بها هذا العلم وكونه اي وكون العالم عالما حال لهذه الذات باتصافها
اي بسبب اتصاف الذات بهذا المعنى وهو العلم فحدثت نسبة العلم اليه اي الى العالم
اتصافه بالعلم فهو المسمى عالما وهو الحال ثم يرجع الى اصل المسئلة التي هو بصددها
والرحمة على الحقيقة نسبة من الراحم وهي الموجبة للحكم في الراحم فهي الراحمة على الحقيقة
لا الراحم بل الراحم انما يرحم الا بسبب قيامها به والذي وهو الحق اوجدها في المرحوم ما اوجدها
ليرحم بها اي ليجعل الحق ذلك الشخص مرحوما وانما اوجدها ليرحم بها من قامت الرحمة
به ومن فاعل ليرحم اي بل انما اوجدها ليجعل ذلك المرحوم راحما لغيره فصار مرحوما
للحق راحما لغيره وهو اي الحق سبحانه ليس بمحل لايجاد الرحمة فيه وهو اي والحال ان الحق الراحم
ولا يكون الراحم راحما الا بقيام الرحمة به فثبت انه اي الحق عين الرحمة ومن لم يذق والذايق اهل

الكشف فانهم اجترؤا ان يقولوا ان الصفات عين ذاته تم هذا الامر اي امر الرحمة ولا كان له فيه
قدم ومن كان له قدم في هذا الامر اي علم في الجملة وهم الحكماء والمعتزلة فانهم اجترؤا ان يقولوا ان ذاته
عين صفاته ما اجترؤا ان يقولوا انه اي الحق عين الرحمة او عين الصفة فقال الذي لم يقل هكذا اما هو ليس
الحق عين الصفة ولا غيرها فصفات الحق عنده لا هي هو ولا هي غيره لانه لا يقدر على نفيها ولا يقدر
ان يجعلها عينه لعدم ذوقه الامر على ما هو عليه وهم الاشاعرة نعدل الى هذه العبارة وهي عبارة
حسنة وغيرها اي وغير هذه العبارة احق بالامر منها اي احق بالدلالة على الامر على ما هو عليه
في نفسه من هذه العبارة وارفع للاشكال وهو كون الحق محلا للحوادث اذا لم يكن عينها
فانه وان رفع الاشكال بهذه العبارة الحسنة لكنه ارفع بغيرها وهو اي ذلك الغير القول
بنفي اعيان الصفات وجودا في الخارج قايما بذات الموصوف وانما هي نسب واضافات بين
الموصوف بها وبين اعيانها المعقولة فصفات الحق موجود زايد على ذاته في العقل فان لها
حقايق معقولة ممتازة واما في الخارج فلا اعيان لها فلا وجود فكان وجودها في الخارج
عين ذاته نحو الحق الحكماء والمعتزلة في هذه المسئلة باهل الحق وان كانت الرحمة في مرتبة
الرحمانية الاجمالية وهي مرتبة اسم الله واسم الرحمن جامعة لانواعها فانها بالنسبة الى كل
اسم الهي مختلفة فلهذا الاختلاف يسأل على البناء المجهول او على البناء المعلوم اي
يسأل العبد سبحانه وكذلك ان يرحم جاز فيه الوجهان فوكل بكل اسم الهي يجوز ان يتعلق
يرحم وان يتعلق بيسأل فايهما اعمل قدر مفعول الاخر فهو من باب التنازع فرحمه
الله اي فرحم الله ذلك السايل والكناية وهي ضمير المتكلم في رحمتي وسعت والخطاب في ربنا
وسعت كل شيء هي التي وسعت كل شيء اذ ذاته تم عين الرحمة فوسعت الرحمة وسعت
الذات الحق ثم اي بعدها جامعيتها ووسعتها لكل شيء لها شعب كثيرة تتعدد بتعدد الاسماء
الالهية فاذا تعددت بتعدد الاسماء فما تم بالنسبة الى ذلك الاسم الخاص الالهي الذي
يسأل الله السايل بذلك الاسم الخاص الالهي الحاصل في قول السايل يا رب ارحم وغير ذلك

من الاسماء سواء كان من الاسم الجامع كاسم الله والاسم الرحمن حتى المنتقم كراي السائل
ان يقول يا منتقم ارحمني اي ارفع عني العذاب فاذا قلت يا الله او يا رحمن او غير ذلك
ارحمني تريد الاتصاف بكمالات اللائقة بك فلا تعم الرحمة في قول السائل يا رب ارحم
بالنسبة الى اسم الرب جميع انواع الرحمة بل اريد نوع مخصوص من انواع الرحمة وذلك
اي بيان عدم عموم الرحمات ان هذه الاسماء الحسنى التي يدعوا السائل بها الرحمة تدل على الذات
المسماة وتدل بحقائقها الممتازة عن غيره على معان مختلفة فيدعو السائل بها في طلب
الرحمة من حيث دلالتها اي من حيث دلالة الاسم المدعو على الذات المسماة بذلك الاسم
لا غير اي اعتبر الداعي دلالة الاسم على الذات المسماة بهذا الاسم فقط لا بما يعطيه مدلول
ذلك الاسم الذي ينفصل ذلك الاسم به اي بذلك المدلول عن غيره ويتميز اي لا يدعو به في الرحمة
من حيث دلالته على هذا المعنى اذا قال المريض يا شافي ارحمني يريد ان الشافي على الذات
وعلى معنى يمتاز به عن الاسم الاخر وذلك المعنى حقيقة كلية نوعية تحته خصوصيات
كثيرة فاذا اعتبر هذا المعنى تعم الرحمة ما تحته من الخصوصيات المتكثرة فلا نظر للسائل
فيه حتى تكون الرحمة في سؤاله عامة بالنسبة الى ذلك الاسم فان اي الاسم الخاص لا يتميز
عن غيره في الدلالة على الذات وهو اي ذلك الاسم الخاص عنده اي عند السائل دليل
الذات لا دليل الحقيقة المتميزة اذ لا حاجة له في الحقيقة المتميزة بل حاجته في الذات
التي هي قاضي الحاجات وقبلتها وانما يتميز الاسم الخاص بنفسه عن غيره لذاته اذ المصطلح
عليه باي لفظ كان حقيقة متميزة بذاتها عن غيرها وهذا المعنى مسلوب في نظر السائل
عن دلالة الاسم عليها وان كان الكل قد سبق ايدل على عين واحدة مسماة وهي ذات
الحق ولا خلاف في انه لكل اسم حكم ليس للاخر فذلك الحكم ايضا ينبغي ان يعتبر في ذلك
الاسم في السؤال كما يعتبر دلالتها على الذات المسماة فاختصت الرحمة بحكم ذلك الاسم
فيما تعم الرحمة بالنسبة الى ذلك الاسم فاذا قال المريض يا شافي ارحمني فلا يريد الا صحة

البدن

البدن بالخلاص عن المرض فقد اعتبر حكم الشافي في الرحمة وهي هذه الصحة المخصوصة
وكذا في غيره فقد ظهر منازل الرحمة متعددة بتعدد الاسماء وتتبع حكم كل اسم دعيت به وكذلك
اي ولاجل شهود كل اسم المدلالة على عين واحد مسماه بكل واحد منها قال ابو القاسم بن القسي
وهو من كبار اهل الطريق في تحقيق الاسماء الالهية ان كل اسم الهي سعى على انفراده مسمى بجميع
الاسماء الالهية كلها اذا قدمته في الذكر نعته بجميع الاسماء وذلك التنعيت لدلالتها اي لدلالة
الاسماء كلها على عين واحدة والعين تسمى بجميع الاسماء وكذا ما يدل عليها وان تكثرت الاسماء
عليها اي على عين واحدة وان اختلفت حقايقها اي حقايق تلك الاسماء ثم ان الرحمة تنال
على طريقين طريق الوجوب يعني اوجب الله هذه الرحمة على نفسه لعباده الصالحين في مقابلة
اعمالهم وهو اي طريق الوجوب قوله تعالى فساكتبها للذين يتقون ويؤتون الزكوة قوله وما اي
الذي قيدهم به من الصفات العملية والعلمية عطف على قوله وهو قوله والطريق الآخر الذي ينال به
العبد هذه الرحمة على طريق الامتنان الالهي الذي لا يقترن به عمل وهو اي طريق الامتنان
قوله ورحمتي وسعت كل شيء وهو عام في حق كل شيء وهو الرحمة الذاتية ومنه اي طريق الامتنان
قوله تعالى ليغفر لك الله ما تقدم من ذنبك وما تأخر في حق نبينا ؟ وهي رحمة امتنانية خاصة به
ومنها قوله تعالى اعمل ما شئت فقد غفرت لك فاعلم ذلك **فص حكمة ايناسية في كلمة الياسية**
اعلم ان الالياس لما آنس الملائكة وخالطهم بحسب مزاجه الروحاني وانس الانسان بحسب مزاجه
العنصري تاوره الحكمة الايناسية في كلمته فبيّن في هذا الفص التنزيه والتشبيه فالتنزيه من جهة
ملكية والتشبيه من جهة بشريته فتم له الامر والياس هو ادريس وكون الياس هو ادريس معلوم
له من الكشف الالهي اذ اطلعه الله اعيان رسله من آدم الى محمد ؟ وما ذكر في كتب التفاسير من قصة
ادريس والياس وان دل على تغاير الاحوال لكن لا يدل قطعيا على تغايرهما في المسمى فسمي بالياس بعد
البعثة الى قرية بعلبك قال المفسرون وهو الياس بن ياسين سبط بمعنى القبيلة هرون اخي موسى
بعث بعده وقيل هو ادريس لانه قد ادريس وادرك مكان الياس وكشف الشيخ وافق الاخير

فادريس كان نبيا قبل نوح ورفعه الله مكانا عليا وهواء ادريس في قلب الافلاك متعلق
بقوله ساكن وهواء قلب الافلاك فلك الشمس ثم بعث الى قرية بعلبك وبعل اسم صنم وبك هو سلطان
تلك القرية وكان هذا الصنم المسمى بعلا مخصوصا بالملك وكان الياس الذي هو ادريس قد مثل له
انفلاق الجبل المسمى لبنان من اللبانة وهي الحاجة قوله عن فرس يتعلق بالانفلاق اي انفرج الجبل
فخرج منه فرس من نار وجميع الاته من نار فلما رآه ركب عليه فسقطت عنه الشهوة فكان عقلا
بلا شهوة فلم يبق له تعلق بما يتعلق به الاغراض النفسية اما الفرس فهو النفس الناطقة المجردة
مركب الروح المجردة وكون جميع الاته نارية اشارة الشوق بجميع قواه الى لقاء الله وركوبه نظره
في عالم المجردة وانقطاعه عن مركب النفس الحيوانية لذلك سقطت عنه الشهوة فاثرت الركوب
عليه في حيوانيته فقطع تعلقه بالاغراض النفسية التي بسبب الحقيقة الحيوانية وكان هذا الفرس نورا
على صورة النار كل ذلك من غلبة نور القدس على روحه وجميع قواه لذلك ان الملائكة
وصار الطهر فسبح الحق وقدسه تقديسهم وتسبيحهم فكان الحق فيه اي في قلب الياس او في
هذا المقام منزها اسم مفعول اي كان الياس منزه من جهة كونه عقلا مجردا عن الشهوة فكان
الياس على النصف من المعرفة بالله فان العقل اذا تجرد لنفسه من حيث اخذه العلوم عن نظره
كانت معرفته بالله على التنزيه خاصة لا على التشبيه والتنزيه حتى كانت معرفته بالله على التنزيه
بلا تشبيه او على التشبيه بلا تنزيه كانت معرفته على النصف ثم بعد ذلك تجلى الله له بالاسم
الجامع تكملة له فاعطاه المعرفة بالتجلي فسقط عنه اخذ العلوم عن نظر العقل واذا اعطاه
الله المعرفة بالتجلي كملت معرفته بالله فنزه في موضع التنزيه وشبه في موضع التشبيه
وراى اي شاهد بسبب هذا التجلي سريان الحق في الصور الطبيعية والعنصرية وما بقيت
اي لا الياس صورة الا ويرى عين الحق عينها من وجه ومعنى سريان الحق في الصور ظهور اثار
اسمائه وصفاته فيها ولو لم يكن للصورة مع الحق جهة الاتحاد والعينية في وجه خاص لم يكن
العالم دليلا على وجوده ووجوبه ووحدانيته فكان الياس من هذا الوجه انسانا

فسريان

فسريان الحق في الصور عند اهل الحقيقة كاحاطة الحق بالاشياء عند علماء الرسوم في ان
كل واحد منهما معنى واحد وكون الحق عين الاشياء عند اهل الله كاتحاد الحق مع الاشياء في بعض
امور الكلية عند اهل الظاهر ولا مخالفة بينهما الا في العبارة لا في المعنى وهذه المعرفة التامة
التي تحصل من تجلي الحق وهي مشاهدة سريان الحق في كل صورة التي جاءت بها الشرائع
المنزلة من التنزيل من عند الله اذ الشرائع كلها جاءت بالتنزيه والتشبيه معا ولم تنفرد
باحدهما وحكمت بهذه المعرفة الاوهام كلها الوهم والعقل قوتان روحانيتان في هذه
النشأة الانسانية العنصرية وكذلك اي ولاجل كون الاوهام حاكمة بهذه المعرفة التامة
دون العقول كانت الاوهام اقوى سلطانا اي قوة وحجة في هذه النشأة من العقول لان
العاقل ولو بلغ ما بلغ في عقله اي بلغ كمالا في التنزيه تنتهي اليه العقول لم يخل ذلك العاقل
عن حكم الوهم عليه والتصور اي وعلى تصوره فيما عقل فاذا حكم العقل بالتنزيه في موضع فحكم
الوهم بالتشبيه في ذلك الموضع لشهوده سريان الحق في صور الذهنية والخارجية فشاهد
الحق في صورة التنزيه الذي حصل في العقل ويرى ان اثبات التنزيه له تحديد والتحديد عين
التشبيه ولا شعور للعقل ان تنزيهه صورة من الصور التي يجب تنزيه الحق عنها عنده
تحكم على العقل وعلى ادراكه فالوهم هو السلطان الاعظم في هذه الصورة الكاملة الانسانية
وبه اي وبهذه المعنى وهو التشبيه والتنزيه جاءت الشرائع المنزلة اعاد تنزيل الشرائع
ليورد بعض الاحكام عليها فشبهت ونزهت شبهت في التنزيه اي في تنزيه العقل بالوهم
ونزهت في التشبيه اي في تشبيه الوهم بالعقل فارتبط الكل بالكل اي ارتبط كل واحد
منهما بالآخر فلا يمكن ان يخلو تنزيه عن تشبيه ولا تشبيه عن تنزيه ولما فرغ عن بيان
التنزيه والتشبيه شرع في ايراد الابيات الجامع بين التنزيه والتشبيه فقال قال تعالى ليس كمثله
شيء فنزه بحكم العقل فشبه بحكم الوهم فالتنزيه ناظر الى جهة النفي وهو على تقدير زيادة
الكاف والتشبيه ناظر الى جهة الاثبات لانه لما نفي المماثل عن مثله فقد اثبت المثل لنفسه فهو التشبيه

والمراد بالمثل هو الانسان المخلوق على صورته فالمراد بالمماثلة هو الاتصاف بصفات الحق كالحيوة
والعلم والقدرة وغير ذلك ما عدا الوجوب الذاتي وهو السميع البصير فشبه ولم يقل ونزه وان كان
فيه التنزيه ايضا لعدم استفادة التنزيه من نفس الكلام بل انما يستفاد التنزيه من تقديم الضمير
بخلاف الاول فان التنزيه والتشبيه مستفاد من نفس الكلام وهي اي هذه الاية اعظم اية
تنزيه نزلت ومع ذلك لم تخل عن تشبيه بالكاف فهو اي الحق اعلم العلماء بنفسه وما عبر من التعبير
عن نفسه الا بما ذكرناه من التنزيه والتشبيه بحكم العقل والوهم ثم قال سبحانه سبحان ربك رب
العزة عما يصفون وما يصفونه الا بما تعطيه عقولهم فنزه نفسه عن تنزيههم اذ حددوه
بذلك التنزيه والتحديد بالتنزيه تشبيه وهم لا يشعرون بذلك وذلك التحديد الذي يلزم
من تنزيههم لقصور العقول عن ادراك مثل هذا اي عن ادراك ان التنزيه عين التحديد بخلاف
الوهم فانه يدرك ذلك لذلك حكم على العقل بالتشبيه فيما نزهه فلما نزه وشبه ثم نزه
نفسه عن التنزيه وابقى التشبيه على حاله كان الاعتماد في ادراك الامر على ما كان عليه
في نفسه على الوهم دون العقل فان الامر في نفسه لا يخلو عن صورة ما بالشرع والكشف
والعقل يجرده عنها دائما والوهم يثبتها دائما ثم جاءت الشرائع كلها من لدن آدم الى محمد
بما تحكم به الاوهام كلها وما لحكم الاوهام الا بسريان الحق في كل صورة من الصور التنزيهية
والتشبيهية فكذلك الشرع جاء نزه وشبه ثم نزه عن التنزيه وقرر بذلك حكم الوهم
فاذا جاءت الشرائع بما حكم به الاوهام فلم تخل من الاحكام اي لم تجعل الشرائع الحق خاليا
عن صفة تظهر فيها اذ لا بد لظهور الحق من صفة وثبوت تلك الصفة له عين التشبيه
على ان كونه في كنزه ظهوره بصفة الخفاء والعماء وتنزيه الشرع انما هو بمقتضى العقول
لا لكون الامر في نفسه كذلك لذلك تنزه عن تنزيه العقول بقوله سبحان ربك رب العزة عما
يصفون كذا اي كقوله هذا فالت الشرائع وبذا اي وبما حكم الاوهام جاءت فعملت الامم اي
جميع الامم على ذلك اي على ما جاءت به الشرائع وحكم الاوهام فاعطاها اي الامم الحق التجلي

يعطي به

يعطي به شهود سريان الحق في جميع الصور كما اعطاه الرسل فلحقت الامم في هذا التجلي بالرسل
وراثة فنطقت الامم بما نطقت به رسل الله من التنزيه والتشبيه فقال الله ثم الله اعلم
حيث يجعل رسالته فالله اعلم موجه وجه بالخبرية الى رسل الله على تقدير ان يكون قوله
لن نؤمن حتى نؤتى مثل ما اوتي كلاما تاما بان جعل مفعولا لاوتي الذي اقيم مقام الفاعل
ضميرا عائدا الى الرسل فعلى هذا قوله رسل الله مبتدا والله خبره واعلم خبر مبتدا محذوف اي
رسل الله هم عين الله من جهة اتصافهم بالصفات الحقانية وان كانوا غيره من جهة اتصافهم
بالصفات الامكانية فكان هذا القول من قبيل ان الذين يبايعونك انما يبايعون الله
ومن يطع الرسول فقد اطاع الله ومن اكرمني فقد اكرم الله وغير ذلك ولا استحالة في هذا التوجيه
والمقصود من هذا التوجيه مع انه لا يخلو عن تعسف اظهار التشبيه المجرى في الاية فلا يظهر
التشبيه في الاية الا بهذا الوجه ولكن وجه بالابتداء اولى اعلم حيث يجعل رسالته وهو ظاهر وبهذا التوجيه
ثبت التنزيه اي الله اعلم لا غيره وكلا الوجهين حقيقة فيدل في الله اما كون وجه الابتداء حقيقة
فلكون دلالتها على الذات الموصوفة بالالوهية حقيقة واما كون وجه الخبر حقيقة فلكونه للوصفية
في التحقيق لذلك اي لاجل كون كلا الوجهين حقيقة قلنا بالتشبيه في التنزيه وبالتنزيه في التشبيه
وبعد ان تقرر هذا ولما انتقل كلامه الى مقام الفرق والفرق لا يكون الا بالاحتجاب قال فرخى
الستور وسدل الحجب على عين المنتقد وهو اهل الحقيقة والمعتقد وهو الذي يعتقد باهل الحق
ويصدق فيما يقوله وان كانا من بعض صور ما تجلى فيها الحق ولكن قد امرنا بالستر ليظهر
تفاضل استعداد الصور بتجلي الحق المراد من هذا الكلام النهي عن الظهور بما تقرر من اسرار
التنزيه والتشبيه والامر بالستر ليظهر التفاضل فان المتجلي في صورة انما يتجلى بحكم استعداد
تلك الصورة فينسب اليه اي المتجلي وهو الحق ما تعطيه حقيقتها اي حقيقة تلك الصورة
وينسب ما تعطيه لوازمها اي لوازم تلك الحقيقة فلا يذوق هذه المسئلة الا من تجلى له الحق اليه
في صورة استعداده فينسب اليه ما نسبه كنفسه ويشاهده وبذلك التجلي تفاضل الصور

فيشبهه فينزهه ولابد من ذلك في التجلي فلابد لظهور استعداد الصور من التجلي مثل هذه
المسئلة بما وقع في المنام من الصور الالهية حتى يعلم منه ما في اليقظة فان اليقظة على الحقيقة
منام قال م الناس نيام فكما قيل انما الكون خيال فقال مثل من يرى الحق في النوم في صورة فلا
ينكر هذا كما راى رسول الله وقال رايت ربي في احسن صورة شاب وانه لا شك الحق عينه
اي ولا ينكر ان الحق عين تلك المرئي بلا شك فيتبعه اي الحق لوازم تلك الصورة وحقايقها التي
التي تجلى فيها في النوم صفة للصورة ثم بعد ذلك يعبر ذلك الرائي اي يجاوزها اي عن الصورة
التي راى فيها الحق الى امر اخر يقتضي ذلك الامر التنزيه عقلا فان كان الذي يعبرها ذا كشف
او ذا ايمان فلا يجوز عنها الى تنزيه فقط بل يعطيها حقها اي بل ذلك الرائي يعطي حق تلك الصورة
المرئية من التنزيه ومما ظهرت تلك الصورة في راي المنام فكما ان لهذه الصورة حقين حق
التنزيه وحق التشبيه مما يلزمها في المنام فالعابر المذكور يعطي لها حقها في التنزيه بان يقول
والحق منزه عن الصورة بحسب ذاته ويعطي حقها من التشبيه بان يقول هذه صورة
من الصور التي تظهر فيها الحق هكذا اهل الكشف والشهود يرى الحق في كل صورة وفي كل كلام
ينزه ويشبه يعني يرى من وجه ولم يرى من وجه فيجمع الرؤية وعدمها في صورة واحدة في زمان
واحد والله يعني فاذا علمت ما ذكرته فاعلم فلفظة الله في قولكم رسل الله الله اعلم على التحقيق
عبارة عن ذات الحق من حيث ظهوره بالالوهية وما يظهر الوهيته ثم الى في صور مالوهاتها
فكما يظهر في صور مصنوعاته يظهر في كلامهم لذلك وجه بالخبرية والابتدائية اعطاء بحق التشبيه
والتنزيه في الكلام ايضا ومعناه فان الله على التحقيق عبارة او نسبة واضافة في التحقيق
لا وجود له في الخارج ثم جعل علما لذات الواجب الوجود من حيث اتصافه بالالوهية بالنسبة
الى مالوهاته فجعله مخبرا به بناء على هذا الاصل بلا اعتبار كونه علما للذات فان اعتبار الذات
مانع الخبرية ولاعتبار هذا التحقيق قال لمن فهم الاشارة اي اشارة كلامهم القديم فان
اهل الاشارة يفهمون وجه لفظة الله هذا المعنى في هذا المقام وان تركها اهل الشرع او معنا

ان يقول

ان يقول فالله على التحقيق عبارة اي يعبر عنه القاري بهذين الوجهين الى التنزيه والتشبيه
كما يعبر عن مسماه الرائي في المنام اليهما فان قيل ان الله علم لذات الواجب الوجود فمن اطلق
على غيره فقد كفروا بما اشرك بالله ثم فكيف وجه هذا الحامل وجه الخبرية قلنا ان معنى التنزيه
والتشبيه عندهم عين معنى النفي والاثبات في كلمة التوحيد عند اهل الشرع الا ترى كيف يعم
النفي بحسب المفهوم وجود الواجب والممكن في كلمة التوحيد لذلك لو توقف القائل في النفي
زمانا بلا عذر يكفر فوجب بالشرع ذلك النفي المحال على الله ثم بمقارنة الاثبات بمعنى لولا
الاثبات لا ستحال على الله ذلك النفي فلا وجود لهذا النفي في الشرع ولا في نفس الامر الا بالاثبات
لذلك تسمى كلمة لا كلاما وان كانت يفيد فايدة الكلام اذ الكلام يقتضي وجود الاجزاء قبل
التاليف فهي كلمة عزيزة مركبة من النفي والاثبات ففيه اشارة الى تنزيه الحق واثباته اشارة
الى تشبيه الحق وصورته المخصوصة اشارة الى ذاته ثم جامعة محيطة بكل ما يدخل تحت الوجود
المطلق والوجود المطلق فكما لا يخلوا النفي عن الاثبات ولا الاثبات عن النفي في كلمة التوحيد
كذلك لا يخلوا التنزيه عن التشبيه ولا التشبيه عن التنزيه كما مر فكما يكفر قائل النفي بدون
الاثبات كذلك يكفر المشبه بدون التنزيه وبالعكس اي يستر بعض احكام الله التي جاءت
بها الشرايع فظهر انه انما يلزم ذلك لو لم يقارن ذلك الاطلاق التشبيه الى التنزيه فهو
بعينه مع التنزيه النفي مع الاثبات فاطلق فنزه في زمان واحد فلا ينفك وجه الخبري
عن وجه الابتدائي ولا الابتدائي عن الخبري في مشاهدة اهل الذوق فما اطلق فقط
بدون النفي حتى يكفر بل اطلق فنفى في زمان واحد بلا فصل بينهما بشيء فهما كلمة واحدة
لا عين لها في الخارج كما ان كلمة التوحيد لا عين لها في الخارج اذ ما في الخارج شيء مركب من النفي
والاثبات يصدق عليه هي بل ما في الخارج الا ذات واحدة مستجمعة بجميع الصفات
مع ان هذا الوجه اي وجه الخبري في الله مختص بالرسل عندهم لا لنا ولا الى غيرهم من العباد
لكون الحق سمعهم وبصرهم وجميع قواهم من اجل تحصيلهم بالنوافل المحبة الالهية

فلم يكن الحق قوى لمن لم يجعل له هذا الكمال فصدق الله على الرسل الى التنزيه مقدار صدق
النفي عليه الى الاثبات بل هو اقصر منه صدقا لطول النفي باللسان منه وليس هذا اعقل من ذلك
فجمع بين التنزيه والتشبيه اهل الحقيقة والشهود في قولهم هو لا هو كما جمع في كلمة التوحيد
بين النفي والاثبات فجمع الشهود بينهما اسرع من جمع اللسان لان جمع التنزيه والتشبيه
يرجع الى العقل والوهم فالعقل ينزه الحق عما يثبت له الوهم والوهم يثبت للحق عما ينزهه
عنه والشهود يجمع بينهما بلا تخلل ان والشيخ قدس سره وجه بالخبرية اعلاما للمحجوبين
بهذا المعنى وهو من لطايف كلام رب العزة واسراره لا يطلع الا اهل الاشارة وبهذا
التوفيق ظهر تقدم اهل الكشف والذوق في درجة العلم عند اهل الانصاف ولما فرغ عن بيان
حقيقة التنزيه والتشبيه وما يلزمهما من الاحكام شرع فيما هو المقصود من هذا الفص
فقال ولما وقع هذه الحكمة وفصها اشار به الى ان للفص فصا وهو وقوع ذلك الفص ان الامر
ينقسم الى مؤثر وهو ايجاد الاثر في غيره والى مؤثر فيه وهو قبول الاثر عن غيره وهما عبارتان
متقابلتان لا يصدق احدهما على ما يصدق عليه الاخرى كتقابل العلة والمعلول وان كان
كل واحد منهما مظهر الحقيقة واحدة فالمؤثر بكل وجه وعلى كل حال وفي كل حضرة هو الله
تعالى والمؤثر فيه بكل وجه وعلى كل حال وفي كل حضرة العالم فالاثر هو الاضافة الحاصلة
بينهما فكان الحق اصلا للبعض المناسب له والعالم اصلا للبعض المناسب له فاذا ورد عليك
الوارد وهو ظهور الحق في النوم في صورة مثالية او في صورة حسية شهادية او الوارد
الاثر مطلقا فالحق انت كل شيء من الوارد باصله الذي يناسبه فان كمالات الالهية
كالوجود والعلم والقدرة والحيوة وغير ذلك اثار فيك لاحقة الى اصلها الذي يناسبه
وهو الحق ثم قال ثم ما اصابك من حسنة فمن الله والنقايص الامكانية كالاحتياج
وغيره وهو الاثر الحاصل فيك منك فالحق الحاصلة الذي يناسب ذلك الاحتياج بر هو
انت فلا يكون الحق اصلا له وانما الحق الوارد باصله المناسب له فان الوارد ابدا لكونه

اثر الا بد ان يكون فرعا عن اصل الاثر كانت المحبة الالهية فرعا عن النوافل من العبد فهذا
اي المحبة الالهية او هذا الحب عن النوافل اثر حاصل بين مؤثر وهو الحق ومؤثر فيه وهو العبد العامل
بالنوافل فالمحبة الالهية على التحقيق هي صورة ظهور ذلك العبد بالنوافل فالحق الى اصله والاثر
كان الحق سمع العبد وبصره وقواه عن هذه المحبة الالهية فهذا اي كون الحق قوى العبد
اثر حاصل بين المؤثر وهو الحق والمؤثر فيه وهو العبد المحب فكون الحق قوى العبد على التحقيق
هو صورة ظهور المحبة الالهية وهو اثر حاصل من العبد العامل بالنوافل فالحق الى اصله
مقرر اي تقرر انت على انكاره كنبوة شرعا ان كنت مؤمنا بالشرع ولما اتم انقسام الامر
الى مؤثر والمؤثر فيه واحوالهما رجع الى تفصيل ما اجمله في رؤية الحق في المنام فقال
واما العقل السليم وهو الباقي على الفطرة الاصلية الخالي عن العقايد الفاسدة فهو اما صاحب
تجلى الهي في مجلى صبغي فيعرف ما قلناه من ظهور الحق في صور الاشياء في النوم وغيره
او يعرف ما قلناه من انقسام الامر الى مؤثر ومؤثر فيه واما مؤمن مسلم يؤمن به اي
يؤمن بما قلناه كما ورد في الصحيح وايا ما كان ولا بد من سلطان الوهم ان يحكم على العاقل
الباحث فيما جاء به الحق في هذه الصورة المرئية في المنام لانه اي العاقل مؤمن بها اي بهذه
الصورة التي تجلى الحق له فيها فطلب حقيقتها فيبحث بالوهم في ذلك فيحكم الوهم عليه في تصوره
واما غير المؤمن وهو صاحب الاعتقادات الفاسدة والعقل المشوب بالوهم الحيواني
فيحكم على الوهم اي فيحكم على بطلان ما حكم عليه الوهم من ظهور الحق بصور الاشياء
بالوهم فيتخيل بنظره الفكري انه قد احال على الله ما اعطاه ذلك التجلي في الرؤيا والوهم
في ذلك لا يفارقه اي والحال ان الوهم السلطاني لا يفارق عن ذلك المتخيل من حيث
لا يشعر لعدم مفارقة الوهم عنه لغفلته عن نفسه ومن ذلك اي ومن انقسام الامر
الى مؤثر ومؤثر فيه قوله تع ادعوني استجب لكم قال الله تع واذا سألك عبادي عني فاني قريب
اجيب دعوة الداع اذا دعان اذ لا يكون مجيبا الا اذا كان اي وجد من يدعوه فالمجيب

فاعل ومؤثر والداعي قابل ومؤثر فيه فالاثر الحاصل بينهما له وجه الى الفاعل ووجه الى القابل
فالحق كل شيء باصله وان كان عين الداعي عين المجيب في الحقيقة فلا فرق في اختلاف الصور
فهما صورتان بلا شك فان قيل لا شك ان المراد بالمجيب هو الحق تعالى الواجب الوجود وبالداعي
هو العبد الممكن الوجود فلا يعقل الاتحاد والعينية بينهما في الحقيقة فان حقيقة الممكن لا يكون
الا ممكنا كما ان حقيقة الواجب لا يكون الا واجبا قلنا لا شك ان صورة الداعي اثر لصورة
المجيب والاثر لا حقيقة له في نفسه بل حقيقته من له ذلك الاثر فان الاثر الحاصل منك في المرآة
لا شك انه عينك في الحقيقة اذ لا حقيقة له الا حقيقتك فعينية الحق والعبد في الحقيقة
عينية الاثر ممن له الاثر لا عينية زيد وعمرو في الحقيقة الانسانية فان هذه الحقيقة حقيقة
كل واحد منهما في نفسها بالنسبة اليهما وعند التحقيق تلك الحقيقة اثر للحق فقولنا حقائق
الاشياء ثابتة وان لم يكن مجعولة لكونها امورا معقولة لا اعيان لها في الخارج لكنها
لا يقال في حقها انها ليست بفيض الفياض فلا حقيقة لها في نفسها لكونها اثارا لا حقيقة
للحق الفياض لذلك كان الحق حقيقة الحقائق خلق الله ادم على صورته وهو الادم الحقيقي
الذي هو العقل الاول والروح المحمدي لادم الصوري العنصري وهو اول ما خلق الله
من الاشياء وهو حقيقة الانسان الكامل عند اهل الكشف الذي خلق الله على صفة الكمال
وهو امر لطيف نوري ومن لطافته ينشعب منه الارواح الكثيرة وما نقص بالانشعاب
وما زاد بعدمه لذلك قال رسول الله صلعم انا ابو الارواح وام الاشياء وتلك الصور كلها
التي تظهر فيها الحقيقة الواحدة اسمائية كانت او كونية كالاعضاء لزيد من بعض الوجوه
وهو تمثيل بالظاهر لما في الباطن فمعلوم ان زيدا حقيقة واحدة شخصية وان صورة
يده ليست صورة رجله ولا رأسه ولا عينيه ولا حاجبيه وهو الكثير الواحد الكثير بالصور
الواحد بالعين اي الكثير باعتبار اجزائه اذ لكل جزء من اجزائه صورة شخصية متمايزة
عن الاخر فكان بالنسبة الى اجزائه كثيرا وواحدا باعتبار حقيقته الشخصية اذ هي صورة

واحدة ممتازة بذاتها عن الاخر وكالانسان بالعين اي باعتبار حقيقته الكلية واحد بلا شك
ولا شك ان عمرا ما هو زيد ولا خالد ولا جعفر في الصورة وان اشخاص هذه العين
الواحدة لا تتناهى وجودا فهو اي الانسان وان كان واحدا بالعين فهو كثير بالصور والاشخاص
فكذلك الحق تعالى جل ذكره واحد من حيث ذاته كثير بحسب اسمائه وصفاته فلا تعدد في ذاته بتعدد
اسمائه وصفاته ولما فرغ عن التمثيل شرع في المقصود من التمثيل فقال وقد علمت قطعا
ان كنت مؤمنا بالشرائع ان الحق عينه وعينه تأكيد للحق يتجلى يوم القيمة في صورة فيعرف
ثم يتحول عنها فيتجلى في صورة فينكر ثم يتحول عنها فيتجلى في صورة فيعرف وهو اي الحق
هو المتجلي وجاء ضمير الفصل لحصر التجلي بالحق ليس غيره تأكيد للحصر في كل صورة تنازعا فيه
المتجلي وليس فانهما اعمل قدر مفعول الاخر كما ان المتجلي في صورة زيد وعمرو وخالد
ليس الا عين الانسان لا غير ومعلوم ان هذه الصورة ما هي تلك الصورة الاخرى
اي الصورة المعروفة ليست عين الصورة المنكرة ولا الصورة المعروفة عين الصورة المعروفة
الاخرى فكان بالتشديد العين الواحدة وهي الذات الالهية قامت مقام المرآة في ظهور
اختلاف الصور فيها بعين الناظرين فاذا نظر الناظر فيها الى صورة معتقدة في الله تعالى فهو
فاقر به واذا اتفق ان يرى فيها معتقد غيره انكره كما يرى في المرآة صورته وصورة غيره
فالمرآة عين واحدة والصورة كثيرة في عين الرائي والحال ليس في المرآة صورة منها اي
من الصور التي راى الرائي فيها جملة واحدة اي اصلا بل الصور انما تحصل في عين الرائي
عند نظره في المرآة مع كون المرآة لها اثر في الصور بوجه وما اي ليس لها اثر بوجه فالاثر
الذي لها اي المرآة كونها اي كون المرآة ترد الصورة الى الناظر متغيرة الشكل من الصغر
والكبر والطول والعرض فاذا كان الامر كذلك فلها اي للمرآة اثر في المقادير وذلك
الاثر راجع اليها اي الى المرآة لا الى الرائي وانما كانت هذه التغيرات منها لاختلاف
مقادير المرائي فللحق اثر في الصورة الظاهرة في مرآته بحسب تجلياته الذاتية وللرائي اثر

بحسب اعتقاده اذ الحق لا يتجلى له الا بصورة اعتقاده فكان للحق اثر بوجه وما له اثر بوجه
فاهل الذوق والتميز لعلمه بمراتب الاشياء يلحق كل اثر الى صاحبه يعطي كل ذي حق حقه فان
طلبت انت معرفة الحق بالمثال الذي شاهدته فانظر في المثال المرآة واحدة من هذه المرائي لا تنظر
الجماعة اي لا تنظر العامة بل تنظر الخاصة فان العامة لا تنظر فيها لطلب معرفة الله بل انما تنظر
لمعرفة صورتها المجهولة لها بوجه والخواص انما ينظرون من حيث كونها مثالا لمعرفة الله ثم هنالك
مطلبهم او معناه لا تنظر كثرة المرآة وهو اي النظر في المثال مرآة واحدة نظرك في الحق من حيث
كونه ذاتا فهو اي الحق من هذه الحيثية غني عن العالمين لا يكون مرآتا لاحد ولا يكون احد له مرآتا
فكما ان المرآة المنظور فيها من حيث نفسها واحدة غنية عن الصور الحاصلة فيها كذلك فان
الحق من حيث انه غني عن العالمين وانظر الى المرايا المتخالفة في المقدار وهو نظرك في الحق
من حيث الاسماء الالهية فذلك اولى اي اوقف نظرك في الحق من حيث الاسماء الالهية
يكون الحق كالمرايا المتكثرة المتخالفة المقادير فاي اسم الهي نظرت انت فيه نفسك او من نظر فيه
نفسه فانما يظهر للناظر حقيقة ذلك الاسم كما يظهر للناظر حقيقة المرآة من الطول في المرآة
الطويلة فالعرض من المرآة العريضة والصغر والكبر والناظر واحد وهذه الصور المختلفة وهي
حقائق المرايا تظهر للناظر فيها اي فيما ذكرنا هو اي الشأن الامر في حق الحق ان فهمت فاطلب
قتل نفسك بالفناء في الله فاصبر بالبلايا في طريق الوصول الى ما ذكرناه من معرفة الحق فلا
تجزع ولا تخف وكن شجاعا على قتل نفسك فانه يوصلك الى شهود الحق فان الله يحب الشجاعة
ولو على قتل حية حقيرة خارجة عنك قليلة الضرر والعداوة التي لا تضرك اذا لم تقتل فلا يجب عليك
قتلها مع انها لو قتلتها وصلت درجة الشجاعة فاستحقت حب الله وليست الحية الهامة في العداوة
المهلكة الواجبة القتل المانعة عما ذكرناه من المعارف الالهية سوى نفسك فاذا قتلتها بالفناء
في الله فقد وصلت اعلى درجة الشجاعة فاستحقت كمال حب الله فلما شجع السالكين الى محاربة
النفس وقتلهم من قتل فيه فلا سلبه وسلب النفس حب الله ومعرفة رجع الى تحقيق القتل

والاعلام

والاعدام وجعله مبنا لبيان المعارف بعد ذلك فقال والحية حية لنفسها بالصورة والحقيقة
اي الحية لا يعدم بالقتل مطلقا بل هي باقية بذاتها وحقيقتها بصورتها النوعية ان انعدمت
بالصورة الحسية والشيء لا يقتل عن نفسه وان افسدت الصورة في الحس فنفسه باقية
بالصورة البرزخية قال بعض الافاضل انما نقل الكلام في هذه الحكمة الايناسية الى بيان البقاء
وكشف للميعاد لان الياس ع كان ادريس فارتفع الى السماء وبقي فيها وفني صورة الشخصية
ثم عاد الى الصورة الالياسية تم كلامه وليس بصحيح لان ادريس انما رفع الى السماء بعد تحصيل
الاعتدال الحقيقي الذي هو سبب للبقاء فينا في فناء صورة الشخصية وانما جاءت الصورة
الالياسية لتحول الحق باطنه في النشأة اللاهوتية فيحشر بالحشر الروحاني مع بقاء صورة
الشخصية كما سيأتي تحقيقه تفصيلا في المتن ولا اشارة في كلام المص الى ما قاله ذلك الفاضل
بل كلامه كله في هذا المقام يدل على خلافه ومثل هذا الكلام ينشأ من الميل الى التناسخ وانما
يبقى ذات المقتول او الميت بالصورة فان الحد اي حد المقتول يضبطها اي الصورة والخيال
البرزخي لا يزيلها اي الصورة واذا كان الامر على هذا فهذا هو الامان من الله على الذوات والعزة
والمنعة فانك لا تقدر على فساد الحدود واي عزة اعظم من هذه العزة وفيه دلالة على ان الانسان
في الحقيقة هو الروح الباقي ازلا وابدا ولا يفنى بفناء الصورة العنصرية بل يتصور بصورة
بحسب استعداده وينتقل الى عالم آخر فلا قتل ولا موت عن نفسه فلا خوف من الموت لمن
انكشف له هذا المعنى وانما الخوف للمحجوبين فتخيل انت بالوهم الفكري انك قتلت وازلت الصورة
مطلقا وبالعقل المنور بنور القدس والوهم السلطان فيه لم تزل الصورة موجودة في الحد وانك
لا تقتل الا في تخيل عقلك المشوب بالوهم والامر في نفسه ليس على ما في تخيلك بل القاتل في الحقيقة
هو الله لا انت والدليل على ذلك على انك قاتل في تخيلك بالوهم وان الله هو القاتل في الحقيقة
لا انت قوله تع وما رميت اذ رميت ولكن الله رمى والعين ما ادركت الا الصورة المحمدية التي
ثبت لها الرمي في الحس وهي اي الصورة المحمدية التي نفى الله الرمي عنها اولا بقوله ما رميت ثم اثبته

اى الرمى لها اى للصورة المحمدية وسطا بقوله اذ رميت بما علمنا ادركته العين من ثبوت
الرمى لها فى الحس ثم عاد بالاستدراك ان الله هو الرامى فى صورة محمدية فاثبت الحق نفسه ملاصقا
بالصورة المحمدية لا من حيث كونه مجردا عنها والمقصود ان الرمى امر حاصل بينهما ولا بد من الايما
بهذا فانظر الى هذه الصورة فهو الرمى فانه وان كان فى التحقيق اثر الحق لكنه يؤثر فى الحق حتى
انزل هذا المؤثر الحق فى صورة محمدية فالمعلول علة بوجه كما سيأتى فان تأثير الحق فى وجود
الرمى وتأثير الرمى فى نزول الحق فى صورة رامية ليظهر منه واخبر الحق قوله نفسه بالنصب او بالرفع
عبارة بذلك اى رميه فى صورة محمدية فما قال احد منا ذلك بل هو قائل عن نفسه وخبره صدق
والايمان به واجب سواء ادركت بالذوق والشهود علم ما قال الحق فى الرمى او لم تدركه
فاذا وجب الايمان به فاما عالم انت واما مسلم مؤمن ولا ثالث الا باطل وهو العقل
الذى ينقاد الى نظره الفكرى فى تحصيل مجهولاته فان طابق شئ نظره الفكرى قبل والا فلا
ومما يدلك على ضعف النظر العقلى من حيث فكره كون العقل يحكم على العلة انها لا تكون
معلولة لمن هى علة له هذا حكم العقل لا خفاء به وما ايد وليس فى علم التجلى الا هذا قوله وهو
بيان لما اشير اليه بهذا فهو ضمير الشان ان العلة تكون معلولة لمن هى علة فالعقل يحكم
على ان العلة لا تكون معلولة لمعلولها والكشف وهو العلم الحاصل من التجلى يحكم على ان العلة
تكون معلولة لمعلولها فلا يصح حكم العقل من حيث نظره الفكرى وانما حكم على ان
العلة ليست معلولة لمعلولها وليس كذلك بل العلة قد تكون معلولة لمعلولها بالكشف
الصحيح وجاء من العقل الحكم الصحيح اذا تحرز عن الفكر عند رؤية الامر على ما هو عليه وبينه
بقوله والذى حكم به العقل صحيح واقع مطابق لما فى نفس الامر مع التحرز فى النظر اى اذا لم يقف
مع نظره الفكرى بل جرد نفسه عنه وغايته اى وغاية العقل فى ذلك اى فى صحة حكمه
مع التحرز فى نظره ان يقول اذا رأى العقل الامر على خلاف ما اعطاه الدليل النظرى
فهو ان العين مفعول القول بعد ان ثبت اى بعد التسليم انها اى العين واحدة فى هذا

الكثير

الكثير فاذا كانت واحدة فمن حيث هى علة فى صورة من هذه الصور وهى صورة العلية
لمعلول ما يتعلق بقوله علة فلا يكون العين معلولة لمعلولها فى حال كونها علة اى حال كون العين
علة لذلك المعلول بل ينتقل الحكم اى حكم العلية والمعلولية بانتقالها اى بانتقال العين فى الصور
فتكون العين التى هى علة فى صورة معلولة لمعلولها فيصير معلولها اى معلول العين علة لها
اى للعين كمعلول الاول وهو العقل الاول فان العين علة له فلما انتقل العين الى المعلول الثانى
وهو النفس الكلية يصير العقل الاول علة لظهور العين فى صورة النفس الكلية ومما اظهر لك منه
آدم وحوا وبنوه فان العين تعينت فى صورة من الصور فكانت علة لادم فلا تكون العين
معلولة لادم فى حال كونها علة له بل ينتقل الحكم بانتقال العين التى هى علة لادم الى صورة حوا
وصورة البنين والبنات فيصير آدم علة للعين فى ظهورها بهذه الصورة هذا الحكم الصحيح غايته
اى غاية العقل اذا كان قد راى الامر على ما هو عليه وهو رؤيته ان العين واحدة فى الكثير ولم يقف
مع نظره الفكرى فاذا وقف مع نظره الفكرى ولم يتحرز فى النظر لا يجئ هذا الحكم منه بل يحكم
على العلة بانها لا تكون معلولة لمعلولها واذا كان الامر فى العلية فى حق النظر العقلى بهذه
المثابة فانه لا يدرك الامر فى العلية على ما كان عليه الا مع التحرز فى النظر فلا يسع الامر فى هذا
المضيق مع ان الامر لم يكن خارجا عن طوره فى هذا المقام فما ظنك باتساع النظر العقلى
فى غير هذا المضيق الذى اضيق منه فان من الامور اضيق منه بحيث كانت خارجة عن طور
النظر العقلى فكيف يسع العقل فيها فلا نظن ان العقل يدركها بالنظر فانما علمها بالتجلى
الالهى فلا اعقل من الرسل صلوات الله عليهم وقد جاؤا بما جاؤا به فى الخبر عن الجناب الالهى
فاثبتوا للحق ما اثبته العقل وزادوا فيما لا يستقل العقل بادراكه بل يحتاج الى التجلى الالهى
وما يحيله رأسا اى ولا يحيل العقل ثبوته للحق بطلبه ويقر به من الاقرار فى التجلى الالهى اذا تجلى
يزيل حكم النظر العقلى اى زادوا كل ذلك فى الاثبات فاذا خلا العقل بعد التجلى بنفسه اى مع
المرتبة عقله حار فيما رآه فاذا كان الامر كذلك فان كان العبد عبد رب رد العقل اليه

اى الحرية كالانبياء والاولياء وان كان العبد عبد نظرة في الحق الى حكمه اى حكم العقل اوفان
كان المتجلى له عبد بتيرة العقل اليه وان كان المتجلى له الحق وهذا اى رد الحق الى حكم العقل لا يكون
الا ما دام المتجلى له في هذه النشأة الدنياوية محجوبا عن نشأة الاخراوية في الدنيا فان العارفين
يظهرون هنا اى في عالمنا هذا كانهم في الصورة الدنياوية لما يجرى عليهم من احكامها اى من
احكام الدنياوية ولكنه تعالى قد حول لهم في بواطنهم في النشأة الاخراوية لا بد من ذلك التحول لهم
والا لم يكونوا عارفين فهم بالصورة مجهولون لا يعلمهم الناس فانهم ستر والله عن اعين الاغيار
فسترهم لله عن اعين المحجوبين الا من كشف الله غطاءه عن بصيرته فادرك وهم الذين قال تع
في حقهم اوليائي تحت قبابي لا يعرفهم غيري فما من عارف بالله من حيث التجلي الالهي
الا وهو على النشأة الاخروية قد حشر في دنياه ونشر من قبره في باطنه فهو يرى ما لا يرون
اى المحجوبون ويشهد ما لا يشهدون عناية من الله ببعض عباده في ذلك المقام الدنياوي
فعجل لهم ما اجل لغيرهم فانشاء الله العارفين نشأتين فجمع العارفون في حال حيوتهم نشأتين
دنياوية واخروية فمن اراد العثور اى الاطلاع على هذه الحكمة الالياسية الادريسية الذى انشاه
نشأتين فجمع الكمال وهو ادريس نشأتين نشأة دنياوية ونشأة اخروية من حيث التجلي
الالهي كما ذكر في حق العارفين فكان نبيا قبل نوح ثم رفع الى السماء ونزل رسولا بعد ذلك
فجمع الله فيه بين المنزلتين النبوة والرسالة فلينزل عن حكم عقله الى شهوته فليكن
حيوانا مطلقا بحيث لا يحكم العقل عليه اصلا فيفوته العقل مطلقا حتى يكشف ذلك النازل
ما يكشفه كل دابة ما عدا الثقلين من احوال الموتى من التنعيم والتعذيب فحينئذ اى فحين يكشف
ما يكشف كل دابة يعلم انه قد تحقق بحيوانيته فيه نزل منزلة ادريس ع م حيث نزل عن سماء عقله
الى ارض نفسه فهذا النزول لا يكون الا بعد العروج الى سماء الروح بالرياضات والمجاهدات
كما كان رفع ادريس الى السماء كذلك وعلامته اى وعلامة التحقيق بمقام الحيوانية علامتان
الواحدة هذا الكشف المذكور بمعنى قوله حتى يكشف ما يكشفه كل دابة فاذا الكشف هذا المذكور

فيري من يعذب في قبره ومن ينعم ويرى الميت حيا في قبره والصامت متكلما والقاعد ماشيا
والعلامة الثانية الخرس بحيث انه لو اراد ان ينطق بما راه لم يقدر فحينئذ اى فحين يتحقق العلامتان
يتحقق بحيوانيته وكان لنا تلميذ قد حصل له هذا الكشف غير انه لم يحفظ عليه الخرس فلم يتحقق
بحيوانيته لعدم وجود العلامتين ولما اقامني الله تع في هذا المقام تحققت بحيوانيتي تحققا
كليا فكنت ارى واريد ان انطق بما اشاهده فلا استطيع فكنت لا افرق بيني وبين الخرس
الذين لا يتكلمون فاذا تحقق ذلك النازل بما ذكرناه من مقام حيوانيته انتقل الى ان يكون
عقلا مجردا في غير مادة طبيعية فحينئذ قد تحقق بمقام الالياسية فيشهد امورا كلية مجردة في غير
مادة طبيعية هي اصول لما تظهر في الصورة الطبيعية كشهود الياس ع م فيعلم من اين تظهر
هذا الحكم وهو الرمي والقتل وغير ذلك في الصور الطبيعية علما ذوقيا كما علم الياس ع م فان كوشف
لهذا العارف المشاهد اصولا للامور مع هذا الكشف على ان الطبيعة عين نفس الرحمن فقد اوتي
خيرا كثيرا وان اقتصر هذا العارف معه اى مع هذا الكشف على ما ذكرناه فهذا القدر اى كشف
الاصول الظاهرة في صور الطبيعة على الاقتصار يكفيه من المعرفة الحاكمة على عقله فيلحق بالعارفين
ويعرف عند ذلك المشاهدة ذوقا معنى قوله تع فلم تقتلوهم ولكن الله قتلهم لشهوده كيفية
صدور الافعال من الله وما قتلهم في الحقيقة الا الحديد والضارب والذي خلف هذه
الصورة الضاربية والحديدية وهو الذات الالهية الباقية بعد افناء هذه الصورة العنصرية
فبالمجموع وقع القتل والرمي فيشاهد الامور باصولها وهي الحقائق المجردة الالهية وحقايق
المجردة الكونية وصورها الطبيعية والعنصرية ويشاهد كيفية صدور الاحكام من جملتها
فيكون تاما في المعرفة بالله لا كاملا فان شهد النفس اى فان شهد مع ذلك ان نفس
الرحمن عين الطبيعة كان مع التمام كاملا في المعرفة بالله فعلى هذا التقرير فلا يرى الا الله
في عين كل ما يرى فيرى الرائي عين المرئي فمن حيث انه كاملا يرى الرائي عين المرئي
ويرى غيره من حيث انه تام لا كامل فجمع بين الشهودين شهود نفس الرحمن وشهود اصول

الاصول الامور وصورها فلكل شهود حكم في هذا العارف وهذا القدر من البيان في الموقف
بالله كاف للطالبين والسالكين الى الله والله الموفق والهادي الى سبيل الرشاد فص
حكمة احسانية في كلمة لقمانية ولاختصاص الخير الكثير بلقمان بالنص الالهي اورد هذه الحكمة
في كلمته اذا شاء الاله يريد رزقا له اي اذا اراد الحق سببا لظهوره بنفسه فالكون اجمع غذا له
من حيث اظهاره اياه واختفائه فيها وان شاء الاله يريد رزقا لنا فهو اي الحق الغذاء لنا
من حيث اختفائه فينا وبقاء وجودنا به كما نشاء من الله بحسب استعدادنا وقابليتنا الرزق
والغذاء ولفظ كما نشاء يجوز على صيغة المتكلم والغائب فالرزق والغذاء روحاني ومجاز
من الغذاء الصوري والرزق الصوري يطلق على هذا المعنى لادنى مناسبة ففرق بين المشية
والارادة حيث جعل المشية متعلقة بالارادة فكانت سابقة على الارادة بالسبق
الذاتي كسبق بعض الصفات على البعض فهي غيرها من هذا الوجه مشية عين ارادته فقولوا بها
قد شاءها اي بالمشية قد شاء الارادة فهي اي الارادة المشاء بفتح الميم اي المراد فهذا وجه
اتحادهما ومعنى البيت الاول على تقدير الاتحاد اذا شاء الاله ان يشاء فحينئذ يكون المشية المشاء
ويفرق بينهما فرقا آخر بقوله يريد زيادة ويريد نقصا يعني ان الارادة يتعلق بزيادة
شيء ونقصه وليس مشاؤه الا المشاء اي لا يتعلق مشيته بزيادة شيء ونقصه بل هي
العناية الالهية المتعلقة بايجاد المشاء من غير تعرض الى الزيادة والنقصان فهذا الفرق
بينهما محقق من وجه فعينهما سواء وهو كون عين كل واحد منهما عين الذات من حيث
الاحدية قال الله تعالى ولقد آتينا لقمان الحكمة ومن يؤت الحكمة فقد اوتي خيرا كثيرا فلقمان بالنص
هو ذو الخير الكثير بشهادة الله تعالى بذلك اي بكونه ذو الخير الكثير والحكمة قد تكون متلفظا بها وقد تكون
مسكوتا عنها اما الحكمة المتلفظ بها مثل قول لقمان لابنه يا بني انها اي القضية ان تك
مثقال حبة من خردل فتكن في صخرة او في السموات او في الارض يأت بها الله فهذه حكمة
منطوق بها وهي ان جعل الله هو الآتي بها وقرر الله ذلك الكلام في كتابه ولم يرد هذا القول

على قائله

على قائله ومن الاتيان يضاف الى العبد ايضا ولم يقل الحق لقمان ليس الامر كما قلت فدل
ذلك على ان كل آتي الحبة عين الحق من جهة الحقيقة واما الحكمة المسكوت عنها فقوله وعلمت معطوف
على قوله المسكوت عنها باعتبار تضمنه بمعنى الفعل تقديره التي سكت عنها وعلمت تلك
الحكمة بقرينة الحال وجوابا اما قوله فكونه سكت عن المؤتى اليه بتلك الحبة فما ذكره اي فما ذكره
لقمان المؤتى اليه ولا قال لابنه يأت بها الله اليك ولا الى غيرك فارسل لقمان الاتيان عاما
اي لا يجعل متعلقا بشيء وجعل المؤتى به وهو حبة من خردل في السموات ان كان ذلك المؤتى
به فيها او في الارض ان كان ذلك فيها تنبيها بذلك ليجعل لينظر الناظر في قوله وهو الله في السموات
وفي الارض فنبه لقمان بما تكلم به وهو جعل المؤتى به في السموات او في الارض وجعل الآتي
هو الله وبما سكت عنه وهو سكوته عن المؤتى اليه ان الحق عين كل معلوم سواء كان موجودا
او معدوما وقوله لان المعلوم اعم من الشيء دليل على تنبيهه بالمنطوق والمسكوت عنه من ان
الحق عين كل معلوم لان المراد بهذا التنبيه تعميم احاطة الحق وذا لا يتم الا بما هو اعم
ولو كان الشيء اعم من المعلوم لنبه به فقال ان الحق عين كل شيء فلو وجد اعم من المعلوم
لاتى به وبهذا المعنى اشار بقوله فارسل الاتيان عاما فاحذف المفعول الا للتعميم ولو قيل
عين كل شيء لفات التعميم واختص احاطة الحق وهو يخالف بما هو المفهوم من كلام لقمان
من التكلم والسكوت فهذا التعميم ثبت من كلامه اقتضاء فاقتضى هذا الكلام ان الحق
عين اعم الاشياء صدقا واذا اعم من المعلوم فكان عين كل معلوم فاذا كان المعلوم اعم
من الشيء فهو اي المعلوم انكر النكرات واعلاها فاستوى المعلوم مع الحق في رتبة الاعلائية
دون الشيء ثم تمم الحكمة واستوفاها لتكون النشأة اللقمانية كاملة فيها اي في الحكمة
والمعرفة فقال ان الله لطيف فمن غاية لطافته ولطفه انه اي الله في الشيء المسمى بكذا المحدود
بكذا اي في الاشياء المختلفة الاسماء والمحدود عين ذلك الشيء فان اللطيف لطافته
يسري بالكثيف حتى لا يقال فيه اي لا يحمل في حق ذلك الشيء الا ما يدل عليه اسمه وما عبارة عما يدل

عليه اسم ذلك الشيء من المفهوم فان قولنا هذا اسماء لا يحمل على المبدأ الآ مدلول التسمية بالنسبة
للحق اي بالتوافق والاصطلاح فيقال هذا اسماء وارض وصخرة وشجر وحيوان وملك ورزق
وطعام والحال ان العين واحدة من كل شيء مسمى بالاسماء المختلفة ومحدود بالحدود المختلفة
وهذا وموجود في كل شيء كما تقول الاشاعرة ان العالم كله متماثل بالجوهر كما تماثل افراد الانسان
بالانسان فهو جوهر واحد في كل متماثل كما ان الانسان واحد في كل متماثل من افراده فهو قول الاشاعرة
عين قولنا العين واحدة ثم قالت الاشاعرة ويختلف ذلك الجوهر الواحد بالاعراض وهو اي هذا
القول قولنا ويختلف العين ويتكثر بالصور والنسب حتى تتميز فيقال هذا ليس هذا من حيث
صورته او عرضا ومزاجه كيف شئت فقل وهذا عين هذا من حيث جوهره ولهذا اي ولاجل اتحاد
كل شيء في الجوهر الواحد يوخذ عين الجوهر في حد كل صورة ومزاج فنقول انه ليس سوى الحق
ويظن المتكلم بعقله ونظره الفكري ان مسمى الجوهر وان كان حقا ثابتا في نفسه ما اي ليس
هو عين الحق الذي يطلقه اهل الكشف والتجلي من ان مسمى الجوهر هو الحق تع وهو جوهر حقيقي
سار في كل شيء فهذا السريان في الاشياء حكمه كونه اي كون الحق لطيفا ثم نعت لقمان الحق فقال
خبيرا اي عالما عن اختبار وهو اي كون الحق عالما عن اختبار قوله تع ولنبلونكم حتى نعلم وهذا
اي العلم الاختباري هو علم الاذواق اي مختص بالذوق الذي لا يحصل الا بالقوى فجعل الحق
نفسه مع علمه بالعلم المطلق بما هو الامر عليه مستفيدا علما بقوله حتى نعلم وهو علم الذوق
لا علم المطلق ولا نقدر على انكار ما نص الحق عليه في حق نفسه ففرق تع ما بين علم الذوق
والعلم المطلق بقوله حتى نعلم فتميز الاسم الخبير من الاسم العليم فعلم الذوق مقيد بالقوى الروحانية
او الجسمانية وقد قال تع عن نفسه انه عين قوى عبده في قوله كنت سمعه وهو اي السمع قوة
من قوى العبد وبصره وهو قوة من قوى العبد ولسانه وهو عضو من اعضاء العبد ورجله
ويده فما اقتصر في التعريف اي في تعريف نفسه على القوى فحسب حتى ذكر الاعضاء لحصول
العلم الذوقي وليس العبد بغير لهذا الاعضاء والقوى فعلى هذا فعين مسمى العبد وهو مسمى

العبد وهو مسمى العبد مجموع الاعضاء والقوى هو الحق لا عين العبد هو السيد فاذا اعتبر
السيادة والعبودية لا يمكن ان يكون احدهما عين الآخر وانما لم يكن عين العبد هو السيد
وكان عين مسمى العبد هو الحق فان النسب متميزة لذاتها وهي السيادة والعبودية وغيرهما
وليس المنسوب اليه متميزا فانه ليس ثمة اي في العالم سوى عينه في جميع النسب فهو عين واحدة
ذات نسب واضافات وصفات وما الكثرة الا في هذه المراتب والعين التي ظهرت فيها
واحدة فمن تمام حكمة لقمان في تعليمه ابنه ما جاء به في هذه الآية من هذين الاسمين الالهيين
لطيفا خبيرا سمى بهما الله تع فلو جعل ذلك اي ما جاء به من الاسمين في الكون وهو الوجود فقال
كان الله لطيفا خبيرا لكان ذلك القول اتم في الحكمة وابلغ لدلالته على اتصاف الحق في الازل
بهذين الاسمين بخلاف قوله ان الله لطيف خبير فحكى الله قول لقمان على المعنى كما قاله لقمان
لم يزد عليه شيئا من الكون وان كان قوله اي قول لقمان ان الله لطيف خبير من قول الله
فان الله اخبر عن نفسه بذلك لجميع الانبياء لكن لما تكلم به لقمان في تعليمه لابنه جعل الله
من قوله فحكى عنه فلما اعلم الله تع من لقمان انه لو نطق متمما لتمم بهذا فحكاية الله قول لقمان
من غير زيادة مع احتياجه الى الزيادة كانت من تمام حكمة لقمان وانما لم ينطق متمما مع
ان المقام التتميم لانه اورد في مقام التعليم النصيحة فالواجب عليه الاتيان بما هو ادل على الموقف
بالله منادبا مع الله لعلمه ان هذا القول قول الله فحكى كما قال لابنه من غير زيادة فتادب لله
معه فحكى قوله كما قال فكان عدم نطقه متمما مع علمه بالتتميم من تمام كلمته فجواب فلما محذوف
لدلالة قوله فحكى الله تقديره فلما اعلم الله من لقمان انه لو نطق متمما لتمم بهذا احكى الله
قوله كما قال لم يزد عليه شيئا وكما قوله اي واما الحكمة في قوله وان تك مثقال حبة من خردل
لمن هي له غذاء وليس ذلك الغذاء الا الذرة المذكورة في قوله فمن يعمل مثقال ذرة خيرا
يره ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره وجواب لما قوله فهي اي الذرة التي هي النملة الصغيرة
اصغر متغذ من الحيوان والحبة من الخردل اصغر غذاء من الاغذية ولو كان ثمة اي في العالم

استوعره ومستقذرا من خردل وذرة لجاء به كما جاء بقوله ان الله لا يستحيي ان يضرب مثلا ما
بعوضة ثم لما علم انه ثم ما هو من البعوضة قال فما فوقها يعني في الصغر وهذا قول الله اي ليس
حكاية عن قول احد والتي في الزلزلة قول الله ايضا فاعلم ذلك فنحن نعلم ان الله ما اقتصر على ذكر
الذرة والحال ان ثم اي في العالم من المتغذي كان ما هو اصغر منها بل الغذا اقتصر لعدم كونه اصغر
من الذرة فانه جاء اي لو كان ثم اصغر من الذرة لجاء بذلك الاصغر ايضا على المبالغة اذ الكلام
سيق للمبالغة كما جاء في ضرب المثل بقوله فما فوقها ولما اشبه الحق بقوله فنحن نعلم نزهه بقوله والله
اعلم وهذا تأدب منه مع الله واما تصغيره اسم ابنه فتصغير رحمة لانه صغير غير بالغ في نفسه
ولهذا اي ولاجل تصغيره تصغير رحمة وصاه بما فيه سعادته اذا عمل بذلك اي بما وصاه وامامه
وصيته في نهيه اياه اي ابنه ان لا تشرك بالله اي لا تقل ان فيهما آلهة يتصرفون على الاشتراك
فان الله فرد واحد لا ثاني له في نفس الامر فان اشركت بالله غيره اشركت الاغيار معه فان الشرك
لظلم عظيم والظلم يقتضي المظلوم والمظلوم المقام الذي وقع فيه الظلم حيث نعته اي حيث وصف
المشرك ذلك المقام الذي هو الحق بالانقسام الى الاثنين وهو اي والحال ان المقام عين واحدة
وهو الله الواحد بالواحدة الذاتية وجوابا ما قوله فانه اي الشريك لا يشرك معه اي مع الله الا عينه
وهذا اي الاشراك مع الله عينه غاية الجهل لذلك قال عظيم فقد ظلم نفسه بالجهل حيث لم يعلم
بان العين واحدة لا يقبل الانقسام وجعل له شريكا وما جعل شريكا الا عينه اذ اثبات
الشريك معه في ملكه يقتضي انقسام ذلك العين الواحدة التي لا تقبل الاثنينية فما قسم الا الى عينه
فلا يشرك الا الى عينه لذلك قال وسبب ذلك الاشراك الذي هو غاية الجهالات التحمل الذي
لا معرفة له بالامر على ما هو عليه ولا بحقيقة الشيء اذا اختلفت عليه الصور في العين
الواحدة وهو لا يعرف ان ذلك الاختلاف في عين واحدة جعل الصورة مشاركة للاخرى
في ذلك المقام فجعل لكل صورة جزءا من ذلك المقام ومعلوم في الشريك ان الامر الذي يخصه
اي يخص الشريك مما وقعت فيه المشاركة ليس ذلك الامر عين الامر الاخر الذي يشاركه اذ هو للاخر

فاذا

فاذا ما ثمة شريك على الحقيقة فان كل واحد منهما كان على حظه اي نصيبه مما قيل فيه ان
بينهما مشاركة فيه كالانسان والفرس فان الحيوان الذي يخص الانسان ليس عين الحيوان
الذي يخص الفرس فاذن لا شركة على الحقيقة في عين واحدة بل الشركة فيه وهم محض فان كل
واحد منهما على حظه فاذا اخذ كل واحد منهما نصيبه من الطبيعة الحيوانية لا يبقى لكل واحد منهما
حق فيها حتى اشتركا فيها قوله وسبب ذلك الشركة مبتدأ والمشاعة خبره اي وسبب ذلك الشركة
المذكورة الاشاعة في عين واحدة ولا اشاعة في الحقيقة فلا شركة اذ الشركة تبتني على الاشاعة
وان كانت العين الواحدة مشاعة فلا بد ان يتصرف كل واحد منهما او ذلك محال فان المتصرف
في الملك مطلقا هو الله الواحد القهار فلا تصرف لاخر فزالت الاشاعة فان التصرف من احدهما
يزيل الاشاعة فما اشبه الاشقياء من الشريك بالله امر وهمي لا روح فيه واما ما اشبه السعداء
من الاولياء المشتركين فانه حق فانهم يجعلون الاسماء الالهية مشتركة في الدلالة على الذات
الواحدة وهو الذات الواجب الوجود فان لكل واحد من الاسماء الالهية الحكم في الذات الواحدة
على السواء وهو الدلالة وذلك الشركة ارجعني لذلك قال قل ادعو الله او ادعو الرحمن فان
كل واحد من الاسم الله والاسم الرحمن مشترك في الدلالة على الذات الواجب الوجود فبلا خارج
فبايهما دعوتم تقضى لكم حاجتكم وكذا كل الاسماء الالهية قال اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم
اهتديتم فان النجوم مشتركة في الدلالة على الطريق الموصل الى المطلوب وكذا الاصحاب مشتركة
على الحقيقة في الدلالة على الصراط المستقيم الموصل الى الحق هذا اي الاشتراك بين الاسماء
في الدلالة على الذات الواحدة روح المسئلة اي روح مسئلة الشركة لوجود معنى الشركة
فيها على الحقيقة واما قاله المنطقيون من ان الجزئيات مشتركة في الامر الكلي الشامل لها
فمجرد اصطلاح منهم لا شركة فيه في الحقيقة بل هو امر وهمي فما وقع اصطلاحهم الا على ما في وهمهم
من الشركة فلا روح لمسئلة الشركة فيه وانما الشركة في دلالة القاب الجزئيات اعلى ذلك الكلي
فاعلم ذلك الكلي فدعوى الشركة من الكفار كاذبة لاثباتهم الشركة فيما لا شركة فيه ولا قابلية لها

اصلا ودعوى الموحد صادقة لاثباتهم الشركة فى محلها والله الهادى الى الصراط المستقيم

فص حكمة امامية فى كلمة هرونية

ولما كان هرون نبيا وخليفة من الله وخليفة من موسى عم اورد الحكمة الامامية فى كلمته اعلم ان وجود هرون عم كان من حضرة الرحموت مبالغة من الرحمة بقوله ووهبنا له من رحمتنا يعنى لموسى عم اخاه هرون نبيا فكانت نبوته من حضرة الرحموت وانما كانت نبوته من حضرة الرحموت بالنص الالهى فانه اى هرون عم اكبر من موسى عم سنا والكبير لشفقة ورحمة للصغير تحت تسخيره وكان موسى عم اكبر منه نبوة ولما كانت نبوة هرون من حضرة الرحمة لذلك اى لاجل كون نبوته من الرحمة قال لاخيه موسى عم فى وقت اخذه بلحيته يا ابن ام فناداه بامه لا بابيه اى لم يقل لموسى عم يا ابن ابى اذ كانت الرحمة للام دون الاب اوفر اى اغلب فى الحكم اى فى الشفقة والرحمة للولد ولولا تلك الرحمة للام ما صبرت على مباشرة التربية ولما وجوابها محذوف مفسر بفعل بعده وهو قوله لذلك قال لاخيه تقديره ولما كانت نبوة هرون من حضرة الرحمة قال لاخيه موسى يا ابن ام او جواب لما قال فى قوله لذلك قال فان العامل مقدم على معموله فى الاصل فكان اصل الكلام قال لذلك ثم قال هرون لاخيه موسى عم لا تاخذ بلحيتى ولا برأسى ولا تشمت بى الاعداء فهذا كله نفس من انفاس الرحمة وسبب ذلك الاخذ من موسى عم عدم التثبت فى النظر فيما كان فى يديه من الالواح التى القاها من يديه فلو نظر فيها نظر تثبت لوجد فيها الهدى والرحمة فالهدى التى وجدت فى الالواح بيان ما وقع من الامر الذى اغضبه اى الامر الذى اغضب موسى عم هو عبادة قومه العجل مما هو هرون برئ منه اى وجد موسى عم فى الالواح ما اضل قومه الا السامرى وهرون برئ منه والرحمة هى الرحمة باخيه والرحمة مبتدأ خبره محذوف اى الرحمة التى وجد موسى عم فيها هى رحمة هرون على موسى فكان موسى عم لا ياخذ بلحيته بمرأى بنظر من قومه مع كبره وانه اى هرون اسن منه فكان ذلك الكلام كله من هرون الى موسى عم شفقة على موسى عم لان نبوة هرون من رحمة الله فلا يصدر منها الا مثل هذا ثم قال هرون لموسى عليهما السلام انى خشيت ان تقول فرقت من التوفيق بين بنى اسرائيل فتجعلنى يا موسى سببا

فى تزيقهم

فى تفريقهم وما كنت سببا فى تفريقهم وانما قال هرون فى تفريقهم فان عبادة العجل فرقت بينهم فكان منهم من عبده اتباعا للسامرى وتقليدا له ومنهم من توقف عن عبادته حتى يرجع موسى اليهم فيسألونه فى ذلك اى فى عبادة العجل فخشى هرون ان ينسب موسى عم ذلك الفرقان بينهم اليه اى الى هرون فخاطبه بهذا الكلام لئلا ينسب هذا الفرقان اليه وكان موسى عم اعلم بالامر من هرون لانه علم موسى عم ما اى الذى عبده اصحاب العجل فكان العبادة فى علم موسى عم للحق الظاهر فى صورة العجل لا للعجل لعلمه بان الله قد قضى اى حكم الا يعبد على صيغة الغايب المبنى للمفعول الا اياه وما حكم الله بشئ الا وقع فقد حكم الله فى الازل ان يعبد له فى صورة العجل لذلك وقع وهرون لم يعلم بذلك فانكر عبادة الحق فى صورة العجل فكان عتب موسى عم اخاه هرون لما وقع الامر فى انكاره لعدم علمه بما علم موسى عم وعدم اتساعه فان العارف من يرى الحق فى كل شئ بل يراه عين كل شئ وقد مر مرارا تحقيق كون الحق عين كل شئ فكان موسى عم يربى هرون تربية علم وان كان اصغر منه فى السن فالانبياء والاولياء العارفون وان كانوا ينكرون العبادة للارباب الجزئية لكن انكارهم ليس لاحتجابهم عن الحق الظاهر فى صور الاشياء بل انكارهم بحسب اقتضاء نبوتهم وبحسب اقتضاء الظاهر فانهم يرون الحق بحسب الباطن فى كل شئ ونهى العباد عن الائمة بحسب النبوة فى مظهر خاص والمحجوبون وان انكروا ايضا لكن انكارهم لاحتجابهم عن ظهور الحق فى صور الاشياء ولذلك اى ولاجل كون موسى عم مربيا لهرون عم لما قال له هرون ما قال رجع موسى عم الى السامرى فقال له ما خطبك اى وما مرادك يا سامرى يعنى فيما صنعت من عدولك الى صورة العجل على الاختصاص وصنعك هذا الشبح من حلى القوم حتى اخذت بقلوبهم من اجل اموالهم وانما اخذت القلوب من اجل الاموال فان عيسى يقول لبنى اسرائيل يا بنى اسرائيل قلب كل انسان اى المراد منه قلب كل انسان من حيث هو انسان لا يختص ببنى اسرائيل فاجعلوا اموالكم فى السماء فاشار عيسى عم الى ان القلوب حيث كان المال وما سمى المال مالا الا لكونه بالذات تميل القلوب اليه بالعبادة فهو اى المال المقصود الاعظم المعظم فى القلوب لما فيها اى

في القلوب من الافتقار اليه الى المال وليس للصورة بقاء فلا بد من ذهاب صورة العجل
لو لم يستعجل موسى بحرقه فتغلبت عليه الغيرة فحرقه ثم نسف رماد تلك الصورة في اليم نسفا
وقال موسى عم له اي للسامري انظر الى الهك فسماه الها بطريق التنبيه للتعليم انه مظهر الهي
لما علم موسى انه بعض المجالي الالهية فعلم هرون ما اشار اليه موسى عم من كلامه للسامري
وعلم ان غضبه واخذه بلحيته لا لاجل عبادة قومه العجل بل لاجل تعليمه بان الحق يعبد
في صورة العجل فيما قال للسامري ما قال وما غضب على هرون الا تنبيها لها دون بالعلم
لاحرقنه وقال له انظر الى الهك لاحرقنه ولننسفنه وانما تصرف موسى في صورة العجل بالحرق
والنسف فان حيوانية الانسان لها التصرف في حيوانية الحيوان لكون الله سخرها اي الحيوان
للانسان ولا سيما واصله من حيوان بل هو معمول من الحلي فكان العجل المعمول اعظم اي اهون
في التسخير لان غير الحيوان ما ليس له ارادة فلا يمتنع بما يريد الانسان بل هو يحكم من يتصرف
فيه من غير اباية اي امتناع واما الحيوان فهو ذو ارادة وغرض فقد يقع منه الاباية في بعض
التصريف فان كان فيه اي في الحيوان قوة اظهار ذلك الاباية ظهر منه الجموح يقال جمح
الفرس جماحا وجموحا وبالفارسية سركشي كردن اي ظهر منه عدم الانقياد لما يريده منه
الانسان وان لم يكن له هذه القوة او يصادف او يوافق الانسان غرض الحيوان انقاد
الحيوان مذللا لما يريده منه الانسان كما ينقاد الانسان مثله منه الانسان لامر اي لاجل امر
فيما رفعه الله اي في الذي رفع الله ذلك المثل المنقاد اليه بسبب عائد اليه وهو قوله من اجل المال الذي
يرجوه منه يتعلق بالانقياد المعبر عنه في بعض الاحوال بالاجرة في قوله اي كما جاء انقياد الانسان
مثله في قوله تعالى ورفع بعضكم فوق بعض درجات ليتخذ بعضكم بعضا سخريا فما يسخر له ما هو مثله
الا من جهة حيوانيته لا من جهة انسانيته فالمسخر اسم فاعل هو الان انسانية والمسخر اسم مفعول هو
الحيوانية وانما لا يسخر من انسانية لان المثلين ضدان وضدان متساويان في الدرجة
لا يجتمعان بينهما جهة جامعة من هذا الوجه فلا ينقاد الانسان من هو مثله من جهة الانسانية

فيسخر

فيسخره الارفع في المنزلة بالمال والجاه بانسانيته ويتسخر له ذلك الاخر اما خوفا او طمعا
قوله من حيوانيته لا من انسانيته يتعلق بيتسخر فما يسخر له من هو مثله في المنزلة الا ترى ما بين
البهايم من التحريش لانها امثال فالمثلان ضدان فلذلك اي فلاجل عدم تسخير الامثال بعضهم
بعضا قال تع ورفع بعضهم فوق بعض درجات فما هو اي فليس المتسخر معه اي المسخر في درجة اي
المسخر فوقع التسخير من اجل الدرجات والتسخير على قسمين تسخير مراد للمسخر اسم فاعل قاهر في
تسخيره لهذا الشخص المسخر كتسخير السيد لعبده وان كان مثله في الانسانية وكتسخير السلطان
لرعاياه وان كانوا امثالا له في الانسانية فيسخرهم اي فيسخر السلطان لرعاياه بالدرجة والقسم
الاخر تسخير بالحال كتسخير الرعايا الملك القايم بامرهم في الذب عنهم وحمايتهم وقتال من عاداهم
وحفظ اموالهم وانفسهم عليهم وهذا اي المذكور كله تسخير بالحال من الرعايا يسخرون
بذلك مليكهم ويسمى هذا التسخير على الحقيقة تسخير المرتبة واما على الظاهر فتسخير بالحال
فالمرتبة حكمت عليه اي مرتبة الرعية حكمت على الملك بذلك فمن الملوك من سعى لنفسه وما عرف
ان مرتبة رعيته تسخيره بالامر ومنهم من عرف الامر فعلم انه بالمرتبة في تسخير رعاياه فعلم قدرهم
وحقهم فاجره الله اي اعطى الله ذلك الملك العالم العامل على ذلك العلم والعمل اجر العلماء
بالامر على ما هو عليه واجر مثل هذا العمل الذي يكون على الله في كونه سبحانه في شؤون عباده فكل
هذا السلطان خليفة لله وقايم مقامه في قضاء حوائجهم فاجر هذا العمل على الله فالعالم كله
مسخر بالحال اسم فاعل من لا يمكن ان يطلق عليه انه مسخر اسم مفعول فاستحال على الله
اطلاق هذا الاسم عند اهل الشرع واما اهل الحقيقة فتحرج وجود المعنى يجوز اطلاق اسم ذلك
المعنى على الله قال الله تعالى في ثبوت هذا التسخير بينه وبين عباده كل يوم هو في شان من شؤون
عباده ثم رجع الى الاصل للمسئلة فقال فكان عدم قوة ارداع اي عدم تاثير منع هرون بالفعل
ان ينفذ في اصحاب العجل بالتسليط على العجل كما سلط موسى عم عليه اي العجل بالحرق والنسف
ولم يقدر هرون بالفعل كذلك حكمة من الله تعالى ظاهرة في الوجود ليعبد الحق في كل صورة

شخصية بل يعبد في صورة شخص من كل نوع وان ذهبت تلك الصورة بعد ذلك اي بعد عبادة
الحق فيها فما ذهبت الصورة الا بعد ما تلبست عند عابدها بالالوهية ولهذا اي ولاجل اقتضا
الحكم ان يعبد الحق في كل صورة ما في نوع من الانواع الا وعبد الحق في صورة فرد من افراد ذلك
النوع اما عبادة تاليه كما في العجل والاصنام والشمس والقمر والنار واما عبادة تسخير كما في تحقق
التسخير فلا بد من ذلك العبادة اما تاليها واما تسخيرا لمن عقل عن الله فانه يعلم ما قلنا
وميز المراتب فالامر في هذا المقام منقسم بين العابد والمعبود لا يكون معبودا الا بعد الظهور
بالرفعة عند عابده وهذا معنى قوله وما عبد شيء من العالم الا بعد التلبس بالرفعة عند العابد
وبعد الظهور بالدرجة في قلبه ولذلك اي ولاجل عدم عبادة المعبود الا بعد ظهوره بالدرجة
في قلب العابد تسمى الحق لنا برفيع الدرجات ولم يقل رفيع الدرجة فكثر من التكثير الدرجات
في عين واحدة فانه قضى ان لا يعبد الا اياه في درجات كثيرة مختلفة اعطت كل درجة مجلى
الهيا عبد فيها واعظم مجلى عبد فيه واعلاه الهوى كما قال افرايت من اتخذ الهه هواه فهو اعظم
معبود وانما كان الهوى اعظم معبود فانه لا يعبد شيء الا به اي بالهوى حتى الحق لا يعبد الا به
ولا يعبد هو اي لا يعبد الهوى الا بذاته وفيه اي في حق الهوى اقول وحق الهوى ان المراد هو الحق
ان الهوى سبب الهوى ولولا الهوى في القلب وهو المعبود بذاته ما عبد الهوى وهو المعبود بالهوى
الا ترى علم الله بالاشياء ما اكمله اي علمه وكيف تمم علمه في حق من عبد هواه واتخذه الها
اي سماه الها فقط دون غيره من مجالي الحق لظهور الحق له فيه دون غيره فقال في حقه واضله الله
على علم والضلالة الحيرة وذلك التكميل والتتميم لما راى الحق هذه العلة وهو من عبد هواه واتخذه
الها ما عبد الاهواء بانقياده لطاعته اي لطاعة هواه فيما اي في الذي يامره الهوى به راجعي
الى العابد من عبادة من عبد من الاشخاص بيان لما حتى ان عبادته اي عبادة من عبد هواه
لله كانت عن هوى ايضا كما ان عبادته لمن عبد من الاشخاص عن هوى وانما كانت عبادة
هذا العابد لله عن هوى لانه لو لم يقع له في ذلك الجناب المقدس الهوى وهو الارادة النفسانية

من رجاء الجنة والنجاة عن النار لمحبة اي مع محبة الله ثم ما عبد الله ولا اثره على غيره ولولا عظم
شان الهوى لما سلط على هذا العابد وكذلك كل من عبد صورة ما من صور العالم واتخذها الها
ما اتخذها الها الا بالهوى فاذا كان كذلك فالعابد لا يزال تحت سلطان هواه فله حكم في كل عابد
ثم رايا اي علم الحق المعبودات الكونية والاعتقادية تنوعت في العابدين فكل عابد امرا ما يكفر
من يعبد سواه وهم المحجوبون والذي عنده ادنى تنبه اي ادنى مرتبة من العلم وهو الذي عبد هواه
واتخذه الها يحار اي وقع في الحيرة لقوله والذي مبتدا يحار خبره لاتخاذ الهوى يتعلق
بقوله ادنى تنبه لا بقوله يحار اذ سبب الحيرة هو العلم باتخاذ الهوى لا اتخاذ الهوى فانه اي الهوى
عين واحدة في كل عابد فاضله الله اي حيره على علم بان كل عابد ما عبد الا هواه ولا استعبده
الا هواه سواء صادف هواه الامر المشروع او لم يصادف فاذا علم هذا العابد هذا المعنى اكمله الله
عليه في حقه بقوله فاضله الله على علم ولم يقل واضله الله على جهل وهو حيرة الجهل فهو علم تام
عند الله فهذا العابد يعلم هذا المقام كما علم الله والمقصود ان الهوى اعظم مجلى عبد فيه الحق كذلك
اكمل الحق علمه في حق من عبد الهوى واتخذه الها بقوله واضله الله على علم فدل هذا الكلام
ان الهوى اعظم مجلى الهي عبد فيه الحق فكانت عبادته للهوى واتخاذه الها عن علم تجلي وجوب
لما قوله فاضله الله ادخل الفاء لطول الكلام ومحذوف لقرينة الدالة عليه تقديره لما راى الحق كذا
وكذا اكمل علمه في حق من عبد الهوى واتخذه الها وتمم علمه واضله الله كيف شئت ويظهر من هذا
المقام ان العابد ثلثة اقسام عابد جاهل غير منقاد للشرع كعابد الاصنام وعابد محجوب
منقاد للشرع ولا يعلم هذا العابد بان كل عابد ما عبد الا هواه بل هو صاحب اعتقاد يعتقد امرا
اما في حق الحق وعابد يعلم بان كل عابد الاهواه وهو الذي قال في حقه واضله الله على علم وهو
الذي اعلى العابدين وادنى العارفين وليس هو عارف مكمل والعارف المكمل من راى كل معبود مجلى
الحق يعبد فيه اي يعبد الحق في ذلك المجلى ولذلك ذلك العابد فانه راى الهوى مجلى الحق يعبد
فيه وبه يلحق بالعارفين ولا يرى غير الهوى مجلى الهيا يعبد فيه الحق وليس كذلك بل الحق هو المعبود

بل لاجل اتخاذ الهوى فانه صح

مطلقا سواء كان في الصور الهوائية او غيرها من الصور الامكانية وبعدم علمهم بهذا انفصل عنهم
ولذلك اي ولاجل ان العارف المكمل راى كل معبود مجلى يعبد فيه الحق سموه كلهم اي سموا المعبود
كلهم الها مجازا تسمية المظهر باسم الظاهر وانما اصطلحوا هذا الاسم لتوقف افادة بعض المعاني
واستفادتها عليه وهذا الاسم له ليس من حيث شخصيته بل من حيث انه مظهر الحق من المظاهر الالهية
مع اسمه الخاص من حجر او شجر وحيوان او انسان او كوكب او ملك هذا اسم الشخصية فيرى في كل
معبود دوالالوهة فيه مرتبة الهية تخيل العابد له اي تخيل عابد هذا المعبود انها اي الالوهة
مرتبة معبودة وليس الامر كما تخيل بل الامر فيه على الحقيقة ما بينه بقوله وهي اي تلك المرتبة على الحقيقة
مجلى الحق لبصر هذا العابد الخاص المعتكف على هذا المعبود في هذا المجلى المختص ولهذا اي ولاجل
كون تلك المرتبة مجلى الحق لبصر هذا العباد قال بعض من عرف هذا المعنى من عبدة الاصنام
مقالة جهل مصدرة قال ما نعبدهم الا ليقربونا الى الله زلفى مع تسميتهم اياهم الهة فلو لم يعرفوا
وحدة الحق لما اجابوا بهذا القول فان قولهم ليقربونا الى الله يدل على ما في علمهم من وحدة الحق
وتسميتهم الهة تدل على انها مجالي الحق لكنهم عبدوا المجالي من حيث هي مجالي للحق لا من حيث شخصيتها
ولا يعبدون الحق الظاهر فيها وانما كان هذا القول مقالة جهالة لان عبادة الاصنام لا
تقرب فيها الى الله فصدر هذا الكلام منهم عن جهل حتى قالوا اجعل الالهة الها واحدا ان هذا
اي جعل الالهة الها واحدا لشيء عجاب فما انكروه اي ما انكروا كون الاله واحدا بل تعجبوا
من ذلك اي من كون الالهة واحدا وانما تعجبوا من ذلك فانهم وقفوا اي ثبتوا وقنعوا
مع كثرة الصور ونسبة الالوهة لها اي الى الصور الكثيرة فجاء الرسول دعاهم الى اله واحد
يعرف اي معروف عندهم ولا يشهد اي ولا مشهود فان الهتهم المشهودة لهم اصنامهم
بشهادتهم انهم اثبتوه اي الاله الواحد عندهم واعتقدوه في قولهم ما نعبدهم الا ليقربونا
الى الله زلفى وانما قالوا ما نعبدهم الا ليقربونا الى الله ولم يقولوا لكونهم الهة لعلمهم بان تلك
الصورة حجارة لا تستحق العبادة لذاتها بل انما تستحق العبادة لكونها مقربة الى الله ولذلك

اي ولاجل علمهم بان تلك الصورة حجارة لا تستحق الالوهية قامت الحجة عليهم بقوله قل سموهم
فما يسمونهم الا بما يعلمون ان تلك الاسماء لهم من الحجر والشجر والكواكب حقيقة فظهر ان تسميتهم
الهة لهم مجاز عندهم والمقصود ان الرسول ما دعاهم الى المجهول المطلق عندهم بل دعاهم الى عبادة
ما علموا من الحق فانهم علموا ان لله واحد حقيقي واعتقدوه لكنه لما غاب وبعد عن مشاهدتهم لا يعبدون
ولا ينقادون اليه لاستحالتهم عبادة الغايب عن المشاهدة ولو قرب من مشاهدتهم لعبدوه
لذلك قالوا ليقربونا فلا يمكن العبادة بدون القرب والمشاهدة عندهم فكانهم قالوا في التحقيق
ما نعبد الها لم نره فلم ينكروا بان لله واحدا وانما انكارهم في عبادة الاله الواحد المعروف الغير
المشهود لهم فجاء الرسول بما يزيل به انكارهم من ان الاله المعروف الغير المشهود يجب له العبادة
وقررها في علمهم واعتقادهم من ان الاله واحد واما العارفون بالامر على ما هو عليه وهم الذين
علموا ان الحق واحد ظاهر في مجالي متعددة فيظهرون بصورة الانكار لما عبد من الصور مع علمهم
بان الصور كلها مجالي الحق عبد فيها الحق لان مرتبتهم في العلم تعطيهم ان يكونوا بحكم الوقت
لحكم الرسول الذي آمنوا بها اي بالايمان الذي بسببه سموا مؤمنين فهم عباد الوقت اي يعبدون
الله بمقتضى الوقت يحكم على ظهورهم بصورة الانكار لما عبد من الصور قوله مع علمهم متصل
الى قوله فيظهرون اي فيظهرون العارفون بصورة الانكار مع علمهم بانهم اي بان عبدة الاصنام
ما عبدوا من تلك الصور اعيانها المسماة باسماء المحدثات وانما عبدوا الله فيها اي في اعيان
الاصنام بحكم سلطان التجلي الذي عرفوه منهم اي من صور اصنامهم فعبادتهم للاصنام ليست
الا لما كان الامر عليه فانكارهم ليس عن جهل بحقيقة الامر بل مرتبتهم في العلم تعطيهم ذلك
وقوله بحكم يتعلق بقوله عبدوا الله وجهله اي جهل بما علم العارفون من ان عبدة الاصنام
ما عبدوا اعيانها المنكر الذي لا علم له بما تجلى الله للعبادة في صور الاكوان وستره اي ستر تجلي
الحق في صور الكونية والعبادة فيها العارف المكمل من نبي ورسول ووارث عنهم فانكارهم
ستر لا انكار على الحقيقة فامرهم اي امر العارف عبدة الاصنام بالانتزاح اي بالاجتناب

عن عبادة تلك الصور لما انزجر عنها رسول الوقت اتباعا للرسول طمعا في محبة الله اياهم
الثابتة بقوله قل ان كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله فدعا الرسول عابد الاصنام الى عبادة
اله يصمد على صيغة المجهول اي يحتاج اليه كل شيء في وجوده وجميع احواله ولا يحتاج هو الى غيره
ويعلم مبني للمفعول من حيث الجملة اي من حيث الاجمال اي يعلم كل شيء اجمالا ان لهم الها وهذا
العلم بديهي لذلك لا ينكر احد وجود الحق وانما الاختلاف في التعيين فبعضهم عين الاصنام
وبعضهم الكواكب وبعضهم النار وغير ذلك ولا يشهد ذاته كما قال تعالى لا تدركه الابصار بل هو
يدرك الابصار قوله للطفه وسريانه في اعيان الاشياء تعليل لقوله لا تدركه ولقوله وهو يدرك
فلا تدركه الابصار كما انها اي كما ان الابصار لا تدرك قوله ارواحها مفعول لا تدرك الضمير
راجع الى الابصار المدبرة منصوب صفة لارواحها اشباحها منصوب بالمدبرة وصورها
عطف على اشباحها الظاهرة صفة لصورها فاذا كان كذلك فهو اي الحق اللطيف الخبير
والخبرة ذوق كما ذكر والذوق تجل والتجلي لا يكون الا في الصور فلا بد لظهور التجلي منها اي من الصور
ولا بد لظهور الصور منه اي من التجلي اذ لا يكون الصور ايضا بدون التجلي فلا بد ان يعبد
من رآه قوله بهواه متعلق بقوله ان يعبده ان فهمت ما ذكرناه لك وعلى الله قصد السبيل
اي بيان الطريق الموصلة فص حكمة علوية في كلمة موسوية اورد الحكمة العلوية في كلمة موسى عم
فان علو موسى عم يقتضي من هو عال عليه باعتبار ابطال دعوى علوية من هو عال عليه وانه
قال تعالى في حقه لا تخف انك انت الاعلى فكان موسى عم عاليا على من ادعى العلوية في الربوبية
بقوله انا ربكم الاعلى فابطل دعواه الكاذبة وسر حكمة قتل الابناء من اجل موسى عم ليعود
اي الى موسى عم بالامداد حيوة كل من قتل من اجله اي يمدون موسى في هلاك فرعون
ويعينونه فيه فكان موسى اعلى على فرعون بالامداد من ارواحهم وانما يعود اليه بالامداد
لانه قتل على انه موسى وما ثمة اي وما في قتل الابناء من اجل موسى جهل اي ليس بلا حكمة يعني
ما قتل الابناء من اجل موسى عن جهل بل انما قتل من اجله عن علم وحكمة وهي العودة اليه بالامداد

ولو لم يقتل من اجل موسى لا يعود اليه بالامداد وقد كان علمه تعالى ان موسى عم لا يعلو على فرعون
الا بالامداد ممن قتل من اجله على يد فرعون وما فعل فرعون الا ما هو في علم الله ويجوز ان يكون
معناه وما ثمة جهل اي وما في قتل الابناء على انه موسى جهل بل علم قتل كل واحد منهم على انه موسى
بالنص الالهي او معناه وما جهل فرعون ان قتل الابناء على انه موسى ليس بموسى فكان ذلك
القتل عمدا وظلما فوجب عليه القصاص فعلى كل حال فلا بد ان تعود حيوته على موسى اعني حيوة
المقتول من اجله وفيه معنى لطيف وهو انه لما قتل فرعون على انه موسى وجب عليه القصاص
فوجب على موسى اداء حق من قتل من اجله فاجتمعوا مع موسى عم وطلبوا حقهم عنه فكانهم
قالوا يا موسى انا قد قتلنا من اجلك فكان لنا حقا ثابتا عليك فادّ الينا حقنا فقتل موسى عم
فرعون اداء لما هو عليه من حقهم فلما كان قتل فرعون على الحقيقة الا قصاصا وهي اي حيوة
المقتول حيوة طاهرة على الفطرة لم تدنسها الاغراض النفسية بل هي على فطرة بل فهي ارواح الطيبة
مجردة عن تعلق الصور المادية وانوار لطيفة وكذلك روح موسى عم نور لطيف فناسب كل منهم
لاجل ذلك اتحد كلهم كاتحاد نور القمر والشمس في النهار فتمثل هذه الارواح للطافتها قد يتحد بعضها
مع بعض ويمتاز اخرى كما يمتاز نور القمر عن نور الشمس بعد اتحاده معها في النهار فاذا
انقطع روح موسى عن تعلق الصور الموسوية العنصرية افترقوا عنه وامتاز كل واحد منهم عن الاخر
كما امتاز قبل الاتحاد فانفرد كل واحد منهم كما انفرد قبل الاجتماع ورجع الى مقامه الاصلي فانفرد
روح موسى كما انفرد قبله فان لكل روح صورة خاصة عند الله ممتاز عن روح صورة الاخرى
وبهذا المذكور قد انقطع وهم التناسخ من ظاهر كلامه فكان موسى اي فاذا اجتمع هذه الارواح
الطيبة اللطيفة في حيوة موسى عم كان موسى مجموعها بالنصب خبر كان حيوة من قتل على انه
هو وكل ما كان مهيأ لذلك المقتول قوله مما بيان لما كان استعداد روحه الضمير يرجع الى المقتول
له راجع الى ما في قوله مما كان في موسى عم اي ظهرت تلك الكمالات المهيات للمقتول في استعداد
روحه في صورة موسوية وهذا الامداد اختصاص الهي لموسى عم لم يكن لاحد قبله من الانبياء

من الانبياء فان حكم موسى ع م اي فان الاحكام الالهية المختصة لموسى ع م كثيرة فان شاء ان
محكي به في اختصاص الاحكام الالهية لا كسائر الانبياء وانما ان شاء لكلتا سرد منها
في هذا الباب على قدر ما يلتبع بالامر الالهي في خاطري وكان هذا الاختصاص المذكور اول ما نشاء فيه
اي خوطبت ثم شاء فهذه من هذا الكتاب اي من الفص الموسوي فاذا كان الامر في حق موسى ع م على ما ذكرناه
فما ولد موسى الا وهو مجموع ارواح كثيرة موجودة بوجود واحد بحيث لا امتياز بينهما جمع قوى
فعالة على صيغة المفعول بدل من قوله مجموع ارواح اي فما ولد موسى الا وهو جمع قوى فعالة
ويجوز ان يكون مصدرا بمعنى المجموع وهو اما بدل من مجموع على ما ذكرا وصفة له او خبر مبتدأ
محذوف اي هو جمع قوى فعالة وانما قلنا جمع قوى فعالة لان الصغير يفعل في الكبير لذلك يفعل
موسى ع م في صنوع فرعون وغيره لانه مجموع ارواح الاطفال وهي قوى فعالة الا ترى الطفل
يفعل في الكبير بالخاصية فينزل من التنزيل الكبير من رياسته اليه فيلاعبه الكبير ولهذا اصح هذه
الملاعبة في الشرع مع انه قال الشارع كل لعب حرام لان هذه الملاعبة ليست من فعل الكبير
بل من فعل الصغير في الكبير يظهر من صورة الكبير يصدر منه بلا اختيار وشعور ولا يؤخذ الفاعل
بمثل هذا الفعل ويزقزق اي يتكلم الكبير بلسان الصغير له اي للصغير ويظهر له بعقله
اي وينزل الكبير للصغير في مرتبة عقل الصغير فهو اي الكبير تحت تسخيره وهو اي الكبير لا يشعر
انه تحت تسخير الصغير ثم يشغله اي يجعل الطفل الكبير مشغولا بتربيته وحمايته وتفقد
مصالحه وتانيسه حتى لا يضيق صدره هذا كله من فعل الصغير بالكبير وذلك اي فعل الصغير
بالكبير لقوة المقام فان الصغير حديث عهد بربه لانه حديث التكوين والكبير ابعد فمن كان
من الله اقرب سخر من كان من الله ابعد كخواص الملك للقرب منه ايكونهم قريبا منه يسخرون
الابعدين كان رسول الله ع م يبرز اي يظهر بنفسه للمطر اذا نزل ويكشف رأسه حتى يصيب
ويقول انه حديث عهد بربه وبرزوه اليه تلقيه الى ما ينزل عليه من ربه من العلوم والمعارف
الالهية وكشف رأسه رفع التعينات المانعة لوصول الفيض الالهي فانظر الى هذه المعرفة

بالله من هذا النبي ع م ما اجلها وما اعلاها واوضحها فقد تخر المطر افضل البشر لقربه من ربه
فكان المطر مثل الرسول اي الملك وهو جبرائيل ع م الذي ينزل اليه اي الى الرسول بالوحي فدعاه
بالحال بذاته اي دعا المطر الرسول بذاته بلسان الحال كما دعا الملك بلسان الوحي فبرز اليه اي
الى المطر النازل ليصيب منه ما اتاه به من ربه من المعارف وحقايق الالهية كما برز للملك النازل
ليصيب من الملك ما اتاه به من ربه من الوحي فلولا ما حصلت له اي للرسول منه اي من المطر
الفايدة الالهية بما اصابه اي الرسول هنا اي من المطر ما برز بنفسه اليه فقوله بما اصاب يتعلق
بقوله حصلت وفاعل اصاب يرجع الى ما وما في قوله فلولا ما حصلت زايدة زيدت لتاكيد الفايدة
الحاصلة من المطر فهذه اي ما ذكر من احوال النبي ع م من المطر رسالة ماء جعل الله كل شيء حي فافهم
واما حكمة القائه في التابوت ورميه في اليم وهو المسمى بالنيل فالتابوت اشارة الى ناسوته وهي
الجسم العنصري الموسوي واليم اشارة الى ما حصل له اي لموسى ع م من العلم بواسطة هذا الجسم قوله
مما يان للعلم اعطته اي لذلك العلم لموسى القوة النظرية الفكرية والقوى الحسية والخيالية
قوله التي صفة للقوى المذكورة كلها لا يكون شيء منها اي من تلك القوى ولا يكون ايضا من امثالها
لهذه النفس الانسانية الا بوجود هذا الجسم العنصري فالجسم العنصري الانساني اجل مخلوق
لله تم خلقه لله الانسان ليحصل كما لانه المودعة في نشاته وبه عظم الله آدم فامر الملائكة
بالسجود فلما حصلت النفس في هذا الجسم وامرت بالتصرف فيه وتدبيره جعل الله لها اي للنفس
الانسانية هذه القوى الآلات يتوصل بها الى ما اراده الله منها اي من النفس في تدبير هذا التابوت
الذي فيه سكينة الرب اذ ربوبيته ثم لا تزال تتحرك الى ان تصل الى هذا المربوب التام فسكن
فيه الرب لحصل ما هو المقصود من الربوبية بهذا التابوت دون غيره فرمى به على صيغة
المجهول اي رمى موسى بالتابوت او المعلوم اي رمى الحق موسى بالتابوت على يد امه في اليم
ليحصل اي ليكون موسى مستعليا بهذه القوى وهي القوى المذكورة للنفس بواسطة الجسم العنصري
على فنون العلم بعوان هذا الرمي اشارة الى ان النفس الانسانية القيت في تابوت البدن

وربيت به في عالم العلم لتكون بهذه القوى الحاصلة لها في التابوت مستعلية على فنون العلم
فاعلمه اي الحق الموسوم بذلك الترجمة انه اي بان الحق وان كان روح المدبر له اي التابوت هو
الجسم العنصري هو الملك بفتح الميم والكسر اللام اذ الروح مالك التابوت وبجاز بكسر الميم وسكون
اللام فان الروح ملك الحق فانه اي بان الحق لا يدبره اي لا يدبر هذا التابوت الا به اي بسبب
هذا التابوت فاصحبه اي فاصحب لسبب الروح هذه القوى الكائنة في هذا الناسوت الذي عبر على
البناء للمفعول من التعبير عنه بالتابوت في باب الاشارات قوله والحكم على صيغة الجمع اي يقال
في اصطلاح اهل الاشارة للناسوت تابوتا فدبر الروح ملكه الذي هو الجسم العنصري بحكمه التي
هي القوى الكائنة في هذا الناسوت فدبر ملكه بحكمه كذلك تدبير الحق العالم فانه ما دبره الا به
اي الحق ما دبر العالم الا بالعالم او بصورته وتعبير الصورة سيأتي من بعد فاياما كان فما دبره
الا به اي فما دبر الحق العالم الا بالعالم اذ صورة العالم من العالم لكنه ليس من عالم الناسوت
فجعل مثالا له تارة بقوله او بصورته ومحدد ابقوله فما دبره الا به كتوقف الولد على ايجاد
الوالد والمسببات على اسبابها والمشروطات على شروطها والمعلولات على عللها والمدلولات
على ادلتها والمحققات بفتح القافين على حقايقها وكل ذلك من العالم وهو اي التوقف المذكور
تدبير الحق فيه اي في العالم فما دبره الا به واما قولنا بصورته اعني صورة العالم فاعني به الاسماء
الحسنى والصفات العلى قوله التي وصف الاسماء والصفات تسمى الحق بها اي بالاسماء الحسنى
واتصف الحق بها اي بالصفات العلى وانما فسر الصورة ههنا بالاسماء الحسنى والصفات العلى
مع ان صورة العالم هي الاعيان الثابتة في العلم وهي مظاهر الاسماء الحسنى والصفات العلى نظرا
الى اتحادها بالذات فاذا دبر الحق العالم بالاسماء والصفات فما وصل الينا من اسم تسمى به الحق الا
وجدنا معنى ذلك الاسم وروحه في العالم فما دبر العالم ايضا الا بصورته اي بصورة العالم
فاجتمع في كل فرد فرد من عالم الناسوت تدبيران من وجهين تدبير بصورته وهي الاسماء الحسنى
وح ليست الاسماء الحسنى والصفات العلى والاعيان الثابتة في العلم من العالم بل هي صورة العالم فصورة

العالم

العالم ليست من العالم بالنسبة الى ذي الصورة واما بالنسبة الى ذات الحق المدبر لها فهي من العالم
فذات الحق مدبر لها فالمراد ههنا بالعالم ما عدا الاسماء الحسنى اذ الكلام في عالم الناسوت وهو التابوت
والعالم الجسماني وعالم الملك لا في عالم اللاهوت وهو عالم الاسماء والارواح فتدبير الحق في مثل
هذا العالم عالم الاسماء لا يكون الا بذاته لا بواسطة امر آخر بخلاف عالم الناسوت فلا بد من تدبير
الحق فيها من واسطة تدبير العالم بمعنى فالحرف الفاصلة بمعنى الواصلة ولذلك اي ولاجل ان الحق
ما دبر العالم الا بصورة العالم قال في خلق آدم الذي هو البرنامج اي الانموذج الجامع لنعوت
الحضرة الالهية التي هي الذات والصفات والافعال قوله ان الله خلق آدم على صورته مقول
قال وليست صورته اي صورة الحق سوى تلك الحضرة الالهية فاوجد في هذا المختصر الشريف الذي
هو الانسان الكامل جميع الاسماء الالهية وجميع حقايق ما خرج هو عنه اي عن هذا المختصر في العالم
الكبير المنفصل وانما قال حقايق ما خرج عنه اذ ما يوجد في المختصر جميع ما في العالم الكبير بصورها
وتشخصاتها وتعيناتها بل ما يوجد ما في العالم الكبير الا بحقايقها وهي الامور الكلية التي تحتها
افراد شخصية فلا يوجد في الانسان الكامل الاشخاص الجزئية الموجودة في العالم الكبير بل توجد
حقايق تلك الاشخاص فيه وجعله روحا للعالم الكبير المنفصل فسخر له العلو والسفل لكمال
الصورة التي خلق لشرف الانسان الكامل عليها فالمراد بآدم في قوله خلق الله آدم على صورته هو آدم
الحقيقي الذي يسمى الانسان الكامل والروح المحمدي وهو قوله اول ما خلق الله روحي وهو عالم
اللاهوت للآدم الصوري العنصري وهو جزء من العالم الكبير عالم الملك مسخر لهذا الروح الكلي
وهو صورة العالم الكبير وروحه فدبر الحق الانسان الكامل بذاته ودبر العالم بالانسان
الكامل فكما انه ليس شيء من العالم الا وهو يسبح الله بحمده كذلك ليس شيء في العالم الا وهو
مسخر لهذا الانسان لما تعطيه حقيقة صورته اي تقتضي حقيقة الانسان الكامل وهو صورة
العالم ان يكون العالم كله مسخرا له فقال وسخر لكم ما في الارض جميعا منه وكل ما في العالم تحت
تسخير الانسان علم ذلك اي علم كون كل ما في العالم تحت تسخير الانسان من علمه اي من علم الانسان

وهو اي العالم بذلك الانسان الكامل اذ علمه عن كشف الهي وتجلٍّ جمعي وجهل ذلك التسخير
من جهله اي من جهل الانسان وهو اي الجاهل بذلك الانسان الحيوان فكانت صورة الالقاء
موسى عم في التابوت والقاء التابوت في اليم صورة هلاك في الظاهر وفي الباطن كانت نجاة
له من القتل فدبر الحق حيوة موسى عم في صورة الهلاك فحيي موسى عم باليم كما تحيى النفوس بالعلم
عن موت الجهل كما قال او من كان ميتا يعني بالجهل فاحييناه يعني بالعلم وجعلنا له نورا يمشي به
في الناس وهو اي النور الهدى كمن مثله في الظلمات وهي اي الظلمات الضلال ليس بخارج منها
اي لا يهتدي ابدا فان الامر في نفسه لا غاية يوقف عندها فما الهدى هو ان يهتدي الانسان الى الحيرة
فيعلم الانسان ان الامر حيرة فالضلال ههنا ليس بل الحيرة الحاصلة من العلم اذ هو تفسير
للظلمات وهو الجهل وهو لا يهدي الانسان الى الحيرة فلا يعلم ان الامر حيرة والحيرة قلق يثبت فيحار
وحركة عطف تفسير للقلق والحركة حيوة فلا سكون فلا موت ابدا لمن كان حيا بحيوة العلم
ووجود عطف على حيوة اي الحركة وجود فلا عدم فظهر بذلك ان العالم حيوة ووجود وفي الجهل
موت وعدم وكذلك في الماء الذي به حيوة الارض اي وكان الحيوة الانسان بالعلم كذلك
حيوة الارض بالماء وحركتها اي حركة الارض قوله فاهتزت وهو قوله وترى الارض هامدة
اي ميتة ساكنة فاذا انزلنا عليها الماء اهتزت اي تحركت والحركة حيوة فكانت الارض
الميتة حيا بالماء كما ان النفوس الميتة حيا بالعلم وربت اي ازدادت وحملها قوله وربت
وولادتها قوله وانبتت من كل زوج بهيج اي انها اي الارض ما ولدت الا من يشبهها اي طبيعيا
مثلها كما ان الارض بدن الانسان ما ولدت الا مثلها فكانت الزوجية التي هي الشفعية
لها اي للارض بما تولد منها وظهر عنها كذلك وجود الحق كانت الكثرة له وتعداد الاسماء انه كذا وكذا بما
اي بسبب ما ظهر عنه اي عن الحق من العالم الذي يطلب بنشاته حقايق الاسماء الالهية ليظهر عن الحق
بسبب اتصافه بها فثنيت به على صيغة المجهول من باب التفعيل اي شفعت بسبب العالم وبمخالفه
بالقاف اي بسبب خالق العالم اذ الحق لا يوجد العالم الا من حيث اتصافه بحقايق الاسماء

الالهية

الالهية وهي الحيوة والعلم والقدرة فثنيت بهذا المجموع اي العالم وحقايق الاسماء وبالقاف اي
ثنيت بالعالم وبالاسماء اذ الاسماء والعالم حضرتان متقابلتان بالربوبية والمربوبية فالمعنى واحد
بل القاف اقرب الى الفهم وانسب بالمقام لان الاسماء الحسنى ما ذكرت في هذا المقام الا مقابلا ومخالفا
للعالم فهو خلاف العالم وصورته وروحه المدبر له قال الشارح القيصري وصحف بعض الشارحين
قوله يخالفه من الخلاف وهو خطاء ثم قال فانظر بنظر الانصاف هل هو محل تخطية ام لا احدية
الكثرة مفعول قام مقام فاعل ثنيت وقد كان والحال ان الحق احدي العين عن جهة انه غني عن العالمين
واحدية الكثرة تنشا بما ظهر عنه من العالم كالجوهر الهيولاني احدي العين من حيث انه كثير من حيث
الصورة الظاهرة فيه اي في الجوهر الذي هو اي الجوهر حامل لها بذاته بين اولا ان الحق احدي العين
من حيث ذاته وكثير بالاسماء في العالم وشبهه بالجوهر الهيولاني ثم عكس التشبيه اهتماما في بيان
هذه المسئلة التي هي اصل المسائل الالهية فقال كذلك اي كالجوهر الهيولاني الحق احدي العين من حيث
ذاته كثير بما ظهر منه من صور التجلي وكان الحق مجلى لصورة العالم مع الاحدية المعقولة كالمراة التي
التي كانت مجالي للصور الكثيرة مع احديتها فانظر ما احسن هذا التعليم الالهي الذي خص الله
بالاطلاع على من شاء من عباده وانما هذا التعليم الهيا اذ كل ما ذكر من التعليم هو التحقيق الذي
علمه محمد في كلامه المجيد ولما وجد آل فرعون في اليم عند الشجرة سماه فرعون موسى والمو هو الماء
بالقبطية والسا هو الشجر فسماه بما وجده عنده فان التابوت وقف عند الشجر في اليم فاراد
قتله فقالت امراته آسية وكانت منطقة بالنطق الالهي اي هي التي انطقها الله من اخبار
فيما قالت لفرعون وانما قالت منطقة بالنطق الالهي اذ كان لسان حالها للكمال قال في حقها
حيث شهد لها ولمريم بنت عمران قوله بالكمال يتعلق بقوله شهد اي شهد بالكمال الذي هو للذكران
وهذا معنى حديث النبي عم كملت من النساء اربع مريم بنت عمران وآسية امراة فرعون وخديجة
وفاطمة فشهد رسول الله في حقهن بالكمال الذي هو للرجال فحصل رسول الله آسية من زمرة الرجال
فكانت منطقة بالنطق الالهي اي تخبر عن الكمال الذي سيحصل لها ولفرعون بموسى عم فكلامها

صدق واقع فيما قالت لفرعون في حق موسى انه قرة عين لي ولك ولما قالت كذلك فبه اي
فبموسى م قرت عينها اي عين آسية بالكمال الذي حصل لها اي اعطاها الله ذلك بسبب موسى م
كما قلنا من ان الرسول شهد لها بالكمال الذي هو للذكران وكان قرة عين لها بهذا الكمال
المشهود به وكان موسى م قرة عين لفرعون بالايمان الذي اعطاه الله عند الغرق والمراد بذلك
الكلام ابانة الشهادة العادلة لايمان فرعون من النساء الصادقة المكرمة عند الله متزكيا
بقول الرسول م حيث قال كما قال عنها حيث شهد لها فقبضه الله على تقرير ثبوت ما ذكر
من الدليل طاهرا اي حال كونه طاهرا مطهرا من حيث البدن والروح ليس فيه اي بحيث لا يوجد فيه
عن الانتقال شيء من الخبث وهو الشرك وانما قلنا قبضه على الطهارة لانه اي لان الشان
قبضه الله عند ايمانه وهو قوله آمنت بالذي آمنت به بنوا اسرائيل فطهر جسمه وروحه بالايمان
ثم قبض فكان قبض الروح واقعا بعد الايمان وقبل ان يكتسب شيئا من الآثام والاسلام
يجب فقط ما قبله من حقوق الله ومقتضى مثل الايمان ان يجعل موسى معتدا به
ان لم يعارضه الدليل ويمحوا ولم يرد المنع على دليله فنذكر هذا ان شاء الله تم ما فيه من المنع
والمعارضة فقوله وكانت منطقة بالنطق الالهي دليل وقوله لانه قبضه دليل وقوله وجعله
آية على عنايته سبحانه بما شاء حتى لا ييأس احد من رحمة الله دليل وقوله فانه لا ييأس من روح
الله الا القوم الكافرون فلو كان فرعون ممن ييأس من رحمة الله ما بادر الى الايمان دليل
وقوله من بعده وقرينة الحال يعطي انه ما كان على يقين بالانتقال دليل ونتيجة الدلائل المذكورة
قوله فكان موسى م كما قالت امراة فرعون فيه اي في حق موسى م انه قرة عين لي ولك عسى ان ينفعنا
وكذلك وقع فان الله نفعهما به اي بموسى م وان كانا ما شعرا بانه هو النبي الذي يكون على يديه هلاك
آه وليس كل واحد منها دليلا قطعيا على مقبولية ايمان فرعون وصحته عند المصنف لورود المنع
على كل منها ولا مجموعها دليلا عنده على صحة ايمانه ليعارضه الاجماع اما الاول فلان قوله وكانت
منطقة بالنطق الالهي عنها انه قرة عين لي ولك عسى ان ينفعنا احتمل ان يكون من قبيل قوله تم

حكاية

حكاية عن ابراهيم م بل فعله كبيرهم فكان هذا القول من المعاملة بنجاة موسى م عن القتل عن يد
فرعون سواء كان موسى قرة عين لفرعون بالايمان ام لا وكان سبب الحيوة موسى م فلا يلزم
الكذب على تقدير عدم صحة الايمان لصدور هذا الكلام عن حكمة وهي النجاة عن القتل فقط كما قاله
مع انه لا نقول هذا القول الا على مراد فرعون مما في قلبه من شوق الولد فان الصبيان قرة عين الابوين
فكان موسى م قرة عين لفرعون في زمان صباوته فصدقت في قولها عسى ان ينفعنا من غير احتياج
الى صحة الايمان واما الثاني فلان قوله لانه قبضه عند ايمانه نفي وجود ولا يلزم منه الدلالة على صحة
الايمان اي على منفعته لجواز ثبوت الايمان والمنفعة لعدم وقوعه في وقته اذ الايمان هو التصديق
بما جاء به من عند الله والمقبولية خارجة عن ماهية التصديق لازمة له بحسب الوقت كقوله تعالى يوم
لا ينفع نفسا ايمانها واما الثالث فلان قوله وجعله آية على عنايته سبحانه بمن شاء ممنوع لكثرة
الدلائل على عنايته سبحانه في الاخبارات الالهية فلا احتياج الى الدليل على عنايته بمن شاء الى صحة
ايمانه واما الرابع فلان قوله فلو كان فرعون ممن ييأس من رحمة الله ما بادر الى الايمان يحتمل
ان يكون فرعون بادر الى الايمان ولم يكن مايوسا من رحمة الله بل راجيا رحمته من الله وبادر الى الايمان
وكان كافرا لعدم وقوع رجاء الرحمة في وقته كما آمن الناس كلهم عند طلوع الشمس من مغربها وذلك
الايمان لا يكون الا عن رجاء فانهم لا ييأسون ويبادرون الى الايمان لكنهم كافرون لعدم وقوع
رجائهم وايمانهم في وقته فكان ايمان فرعون ضروريا خارجا عن الاختيار لانكشاف ما جاءت
به الاخبارات الالهية من الوعد والوعيد واما الخامس فلان قوله وقرينة الحال يعطي انه ما كان
على يقين بالانتقال لانه عاين المؤمنين يمشون في الطريق فانه يجوز ان يكون ايمانه في تلك
الساعة للنجاة عن الهلاك واستر في نفسه بعدها دعوة الربوبية فعلم الله منه ذلك فلم يقبل
ايمانه وسبب ذلك ان فرعون حيث رأى السحرة لما آمنوا نجوا عن الهلاك زعم ان مجرد الاقرار باللسان
سبب النجاة عن الهلاك ففعل فعلا لم ينفع له في الدنيا والآخرة فقد ظهر لك ان قوله فقبضه
الله طاهرا مطهرا لا يثبت عنده الا على تقدير ثبوت الادلة المذكورة في اثباته فلم يكن هذه الادلة

عنده نصوصا في ايمانه كما لم يكن الادلة الدالة على شقاوته في الآخرة عند اهل الظاهر نصا على عدمه
لان قوله تعالى الآن وقد عصيت قبل وكنت من المفسدين يحتمل ان يكون عتابا لفرعون لا ردا للايمان
فلا نصا في قبول الايمان وكذا سائر الآيات الدالة على شقاوته مثل هذه الآية فلما لم ينص الشيخ بآية
من القرآن الكريم في سعادته وشقاوته في الآخرة ذهب الى التوقف في حق فرعون فقال والامر
فيه الى الله ولو كان له نص في ذلك لوجب عليه الحكم بمقتضى النص فقال والامر فيه الى الاجماع ولم يقل
كذلك اشارة الى ورود المنع المذكور ولا يترجح احد الدليلين على الآخر عنده فتوقف في عشرات
الادلة لم يعسر عليه قبول مثل هذا الكلام ولا تنوفات التوقف في مثل هذا المقام من مثل هذا الكامل
يخالف الاجماع والمخالف من ذهب الى صحة ايمانه جايع من العقلاء فضلا عن هذا الكامل فان
التوقف هو الوقوف مع النسبة الحكمية وهو نوع من التقليد الى الجماعة ودخول فيهم في الجملة لانه
الوقوف مع خلفهم لاخلافهم الذي هو صحة الايمان فلا يكون خارجا منقطعا عنهم ولئن سلم
التوقف ليس مذهبه وانما مذهبه ما قاله في الفتوحات المكية فرعون ونمرود مؤبدان في النار
والمراد من هذا المقام اظهار الدلائل الموصلة الى التوقف التي لم تقف عليها علماء الرسوم ولا يأتيها
احد غيره من اهل الله فلا يكون التوقف مذهبا للشيخ كيف وقد قال في هذا الكتاب وفي بعض كتبه
لابد لاهل الكشف ان يتبع اماما من ائمة الاربعة في الاعتقادات الدينية والعمليات الشرعية
ولا شك ان شقاء فرعون من الاعتقادات الدينية والائمة كفروا من قال بايمانه ولا دلالة
في عبارة الكتاب على صحة ايمانه بل عبارته كلها تدل على جوازه بحته بالنظر الى ظاهر القرآن من غير نظر
الى الاجماع لتوقفه في آخر المسئلة فيما ذكرناه حصل التوفيق بينه وبين اهل الشرع عند اهل الانصاف
فظهر لك ان ما يقوله الناس في هذه المسئلة في حق الشيخ افتراء منهم عليه ولعل اغلاط العامة
نشأ من كلام الشارحين الذين لم يصلوا بروحانية الشيخ وبنوا كلامه على خلاف مراده لعدم
مناسبتهم بالمجردات وموضع غلطهم قوله في حق فرعون فقبضه الله طاهرا مطهرا فقال داود
القيصري في شرح هذا الكلام لما كان ايمان فرعون في البحر حيث راى طريقا واضحا عبر عليها

بنوا

بنوا اسرائيل قبل التغرغر وقبل ظهور احكام الآخرة له مما يشاهد الناس عند الغرغرة جعل
ايمانه صحيحا معتدا به فانه ايمان بالغيب تم كلامه وليس بصحيح لانه لو جعل ايمانه صحيحا معتدا به لم يتوقف
في آخر كلامه اصلا فقد توقف وجعل الاجماع دليلا على توقفه فقال هذا هو الظاهر الذي ورد
به القرآن ولم يقل نص ثم انا نقول بعد ذلك والامر فيه الى الله لما استقر في نفوس عامة الخلق من شقائه
فبين في آخر الكلام ما هو المراد من قوله فقبضه الله طاهرا مطهرا وهو الجواز لا الصحة اي يجوز
ان يقبضه الله طاهرا مطهرا وقد ثبت في علم الاصول ان الكلام يتوقف على آخره ان كان آخره
مغيرا بمنزلة الشرط والاستثناء والتخصيص وقد جرى كلامه في مسئلة فرعون على هذه القاعدة
وان كان منفصلا في الظاهر لكنه متصل في المعنى لان الكلام في مسئلة واحدة وهي مسئلة فرعون
فالحكم والاعتبار للآخر لا للاول فكل ما ذكر من الادلة في حق ايمان فرعون مجمل يحتمل البيان
فقوله ثم انا نقول بعد ذلك والامر فيه الى الله بيان للمجمل وهو بيان تفسير فيصح موصولا ومفصولا
وما علم هذا الشارح مراد المص فغلط ومن غلطه غلط بعض الناس حتى اكثر الصوفية في زماننا
فشاع هذا المعنى فيما بينهم واشتهر فزعموا ان الشيخ قد ذهب الى ان فرعون من اهل الاسلام
وهو بريء من زعمهم هذا والمقصود ان الله قد تجلى لاهل الله برحمته فانكشف لهم جواز الرحمة
في حق فرعون من وجوه الآيات واشاراتها التي لا تنكشف للعلماء وسيتم الكلام في المسئلة في آخر
الفص ان شاء الله فان قيل ما الحكمة في انكشاف هذا المعنى في حق فرعون من الآيات لاهل الله وعدم
انكشافه لاهل الظاهر قلنا اما عدم الانكشاف فلانه لما كان رجاء العوام غالبا على خوفهم
لبعدهم عن الحق باحتجابهم بالصفات النفسانية وكان العلماء رؤساءهم ومقتداهم جعل الله
في قلوبهم غيرة وجرأة حتى اجتمعوا وحكموا بحسب ورود ظاهر القرآن على شقاوته في الآخرة
فلم ينكشف لهم هذا المعنى اللطيف من الآيات ليظهر هذه الحكمة المقصودة ظهورها فلو كشف الله
لهم ما كشف لاهل الفناء لم يظهر منهم هذا الحكم بل يظهرون جواز الرحمة فيهلك الناس من الجهلاء
بتخفيف الشرع المطهر فانهم اذا سمعوا من علمائهم الذين هم رؤساؤهم جواز رحمة الله بمثل هذا

الكافر المدعي للربوبية كانوا مغرورين بكرمه ولطفه ووسعة رحمته فزال عن قلوبهم خوف
عظمة الله وكبريائه وقهاريته فاجترؤا على الله وارتكبوا المنهيات فهلكوا في بحار العصيان
كهلاك فرعون وقومه واما الانكشاف فلانه لما كان خوف هذه الطائفة غالبا على رجائهم
لانهم اهل فناء واهل قرب وكان حالهم ان يروا انفسهم احقر الاشياء واذلها عند الله حتى
يشاهدون عند غلبة الفناء ان الكفار اعز واكرم منهم عند الله فلو لم يطلعهم الله باشارات
القرآن الكريم في حق فرعون لمالوا عن الاعتدال وهو بين الخوف والرجاء وخرجوا عن دائرة العقل
بسبب ازدياد خوفهم وبقوا حيارى ساقطين عن العمل او تصدعت قلوبهم من خشية الله لشهود
استحقاقهم بعذاب الله فاظهر الله لهم شمول رحمته باخبث الاشياء وهو المدعي الربوبية تسلية
لهم وحفظا عن مثل هذه المهالك فكانت هذه الدلائل الرحمانية آية لاهل الفناء حتى لا ييأسوا
احد منهم من رحمة الله فهم بتلك الدلائل يرجون رحمة الله وبالدلائل القهارية يخافون عذاب
الله فهم بين الخوف والرجاء بالآيات الواردة في حق فرعون فانهم اذا نظروا الى الاجماع خافوا
عذاب الله واذا نظروا الى اشارة الآيات يرجون رحمة الله فهم صاحب الدليلين لانهم جامعون
الشريعة والحقيقة وتلك الدلائل القهارية والانتقامية وهي الاجماع وظاهر القرآن آية لاهل الوجود
حتى لا يجترئ احد منهم على المعاصي فهم بذلك يخافون عذاب الله فقط حيث قهر الله ومن تابعه في الدنيا
بالهلاك وفي الآخرة بالعذاب الابدي ولا رجاء لهم في حق فرعون لعدم اطلاعهم بالحقائق القرآنية
فهم صاحب دليل واحد واما حكمة ظهور هذه المعاني من لسانهم فهي ابتلاء من الله للراسخين في العلم
من علماء الظاهر حتى علموا ان لله عبادا لم يصلوا درجتهم في بيت العلم ويلقوا انفسهم في مدرجة
العجز ويضمحل علمهم في علم ذلك العبد فمثل هذا الكلام من كراماتهم القولية ومتشابهاتهم فتصدر
منهم بالربانية ومن لم يعلم محكمات تاويلها ولم يردها الى المحكمات فقد اخطأ باتباعه بالمتشابهات
فضل واضل او انكر وظن السوء لخفاء سببها عليه فبصدور مثل هذا الكلام منهم وقع
الخلاف بين الناس فمنهم من علم مرادهم من كلامهم وعلم رتبتهم في العلم بسلامة عقلهم وقوة

مناسبتهم الروحانية بينهما وبينهم فوض امرهم الى الله تعظيما لهذه الطائفة وانصافا من انفسهم
ومنهم من انكر لعدم المناسبة والكل مصيب وما جور الا من اتبع المتشابهات وعمل بها فانه تائه
مضل اعوذ بالله من الاتباع بالمتشابهات والعمل بها والله اعلم حقيقة الحال ثم رجع الى احوال
موسى عم فقال ولما عصمه الله من فرعون اصبح فؤاد ام موسى فارغا من الهم الذي كان قد اصابها
ثم ان الله حرم عليه المراضع حتى اقبل ثدي امه فارضعته لكمال الله لها سرورها اي سرور امه بر
اي بالارضاع او بموسى كذلك علم الشرايع من التعليم اي كما ان الله حرم على موسى المراضع وعلم
ثدي امه من عنده كذلك علم الشرايع لموسى عم من لدنه وحرم عليه اتباع شريعة غيرها او من
العلم اي نبت علم الشرايع مع صاحبها كنسبة موسى مع لبن امه او معناه كما ان الله حرم على موسى عم
المراضع وعلمه طريق لبنه كذلك علم لكل نبي شريعة اي طريقة عالمه الذي جاء منها وحرم على ذلك
النبي عم شريعة غيره كما حرم على موسى ثدي غير امه كما قال لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا اي
تلك الطريقة جاء فكان هذا القول اشارة الى الاصل الذي منه جاء اي كل واحد منكم وغذاؤكم
والروحاني والجسماني من طريقتكم الخاصة التي هي الاصل كما ان موسى وغذاؤه جاء عن اصليه
وجهة فهو اي الاصل غذاؤه اي غذاء الذي جاء منه كما ان فرع التحريم لا يتعدى الا من اصله كما كان
حراما في شرع يكون عين ما كان حلالا في شرع آخر كما ان ما كان حراما لموسى عم من المراضع
يكون حلالا لآخر يعني في الصورة اعني في شرع يكون حلالا اي عينية الحرام والحلال لا يكون الا
في الصورة وفي نفس الامر ما هو عين ما مضى لان الامر خلق جديد ولا تكرار في نفس الامر فاللحم
الحرام في شرعنا عين اللحم المباح في شرع آخر في الصورة واما في نفس الامر فليس ما كان حراما في شرع
يكون عين ما كان حلالا في شرع آخر فلهذا اي فلاجل كون الامر خلقا جديدا بينهما لك فلكل الحق
عن هذا في موسى عم اشارة الى قوله فما كان حراما او الى قوله لكل جعلنا منكم والى قوله كذلك
علم الشرايع بتحريم المراضع فامه اي ام الولد على الحقيقة من ارضعته لا من ولدته فان ام الولد
الولادة حاملة على جهة الامانة فيكون من التكوين فيها اي في رحم الام وتغذى بدم طمثها

وهو دم الحيض من غير ارادة لها في ذلك التكوين والتغذي حتى لا يكون عليه امتنان فانه اي
الشان ما تغذى الا بما انه اي الشان لو لم يتغذ به ولم يخرج عنها ذلك الدم لاهلكها وامرضها
فللجنين المنة على امه بكونه تغذى بذلك الدم فوقاها بنفسه من الضرر الذي كانت تجده لو مسك
ذلك الدم عندها ولا يخرج ولا يتغذى به جنينها والمرضعة ليست كذلك فانها قصدت برضاعه
حياته وابقاءه وقد اشار بذلك ان الانبياء والمربين والمعلمين مرضعة العلم للناس قال الرسول
انا ابو الارواح وآدم ابو الاشباح وهو ام والدة وام مرضعة كما كان ام موسى فجعل الله ذلك الرضاع
لموسى في ام ولادته فلم يكن لامراة عليه فضل الا لام ولادته لتقر عينها ايضا كما تقر عين امراة فرعون
او كما تقر عينها بعصمة الله من الهلاك من فرعون لكون فؤادها فارغا من الهم بتربيته وتشاهد
انشاه في حجرها ولا تحزن ونجاه الله اي نجا الله روح موسى م من غم التابوت اي البدن فخرق
موسى ظلمة الطبيعة بما اعطاه الله من العلم الالهي وان لم يخرج عنها اي عن الطبيعة بالكلية
لكن بخلاص حجاب ظلمات الطبيعة وفتنه فتونا اي اختبره في مواطن كثيرة ليتحقق في نفسه صبره
على ما ابتلاه الله به فاول ما ابتلاه الله به قتله القبطي بما الهمه الله ووفقه الله له في سره وان لم يعلم
بذلك التوفيق ولكن لم يجد في نفسه اكتراثا اي مبالاة بقتله مع كونه ما توقف اي صبر حتى ياتيه
امر ربه بذلك القتل وانما قتله بالهام الله وتوفيقه مع عدم العلم بذلك الالهام والتوفيق
لان النبي م معصوم الباطن عن الكباير من حيث لا يشعر حتى ينبا اي يخبر بذلك اي بكونه معصوم
الباطن ولهذا اي ولاجل عدم شعور موسى م بكونه معصوم الباطن ولهذا اي لاجل عدم شعور
موسى م بكونه معصوم الباطن اراه الخضر قتل الغلام وانكر عليه انكر موسى على الخضر قتله
حيث قال اقتلت نفسا زكية ولم يتذكر موسى بقتل الخضر الغلام قتله القبطي فاحتاج الى التنبيه
آخر فقال له الخضر ما فعلته عن امري ينبهه اي ينبه الخضر م موسى م بقوله ما فعلته عن امري
على مرتبته اي مرتبة موسى م قبل ان ينبا انه اي الشان كان موسى م معصوم الحركة في نفس
الامر وان لم يشعر موسى بذلك اي بكونه معصوم الحركة فعلم موسى م بذلك التنبيه ان قتله

القبطي

القبطي عن امر الهي واراه ايضا خرق السفينة التي ظاهرها هلاك وباطنها نجاة من يد الغاصب
جعل الخضر ذلك لموسى م ذلك اي خرق السفينة في مقابلة التابوت له اي لموسى الذي كان في اليم
مطبقا عليه فظاهره هلاك وباطنه نجاة وانما فعلت به اي بموسى امه ذلك الفعل وهو جعله في التابوت
والقائه في اليم خوفا من يد الغاصب فرعون بدل من الغاصب ان يذبحه صبرا وهو ضرب عظيم من
الذبح وهي اي ام موسى م تنظر اليه اي خوفا من ان يذبحه فرعون على نظر امه فانه اشد ايلاما من
ان يذبحه على غيبتها قوله مع الوحي يتعلق بقوله انما فعلت الذي الهمها الله به من حيث لا تشعر
فعلم موسى بفعل الخضر بالسفينة ان ما فعلته امه به ليس عن امرها بل عن امر الله والهامه لها وان
لم تشعر فوجدت في نفسها انها ترضعه فوقعت كما وجدت في نفسها فاذا فعلت ذلك الفعل
لموسى خافت عليه الفتنة اي خافت على موسى ان تصيبه الفتنة في اليم وهو خوف خشية فقوله
خافت جزاء لاذا الذي للشرط وفعل الشرط محذوف لوجود قرينة وهي فعلت لان في المثل عين
لا ترى قلب لا يفجع فلم تخف عليه خوف مشاهدة عين ولا حزنت عليه حزن رؤية بصر
وغلب على ظنها ان الله ربما رده اليها لحسن ظنها به اي بالله فعاشت بهذا الظن في نفسها
والرجاء يقابل الخوف والياس وقالت حين الهمها فعل التابوت لذلك الرجاء حسن الظن
فقوله لذلك يتعلق بقالت لعل هذا هو الرسول الذي يهلك فرعون والقبط على يديه فعاشت
وسرت من السرور بهذا التوهم والظن بالنظر اليها وهو اي ذلك التوهم علم في نفس الامر فانه
لما وقع عليه الطلب خرج فارا خوفا في الظاهر وكان في المعنى حبا للنجاة فمثل موسى م بنفسه
مثل ما فعلته امه به فمثل فرار موسى كمثل فعل التابوت من امه في ان صورة كل منهما خوف ومعناها
حب فان الحركة ابدا انما هي حبية ويحجب عنها المعقول الناظر فيها اي في الحركة باسباب اخر كالخوف
والغضب وغير ذلك وليست تلك الاسباب المحجبة الناظر اسبابا لها على الحقيقة بل انما كان
سببا الحب وذلك اي بيان ان الحركة لا تكون ابدا الا حبية لان اصل حركة العالم من العدم الذي
كان العالم ساكنا فيه اي العدم الى الوجود يتعلق بالحركة ولذلك الاصل قال ان الامر اي

الوجود حركة عن سكون فكانت الحركة التي هي وجود العالم حركة الحب وقد نبه رسول الله عم على ذلك
الحب بقوله كنت كنزا لم اعرف فاحببت ان اعرف فلولا هذه المحبة ما ظهر العالم في عينه اي في وجوده
الخارجي وحركته اي حركة العالم من العدم الى الوجود حركة حب الموجد لذلك العالم اي سبب حركة
العالم حب الموجد للعالم فكان الحق يحب حركة العالم من العدم الى الوجود ليكون مرآة لكمالاته
الذاتية والاسمائية والصفاتية ولان العالم ايضا يحب في حال عدمه شهود نفسه وجودا خارجيا كما شهدها
ثبوتا اي في الاعيان الثابتة فكانت بكل وجه حركته اي حركة العالم من العدم الثبوتي الى الوجود العيني
حركة حب من جانب الحق وجانبه اي جانب الحق العالم وانما كانت الحركة فان الكمال المحبوب لذاته
معقول الحركة حبية لانه وجود عيني والوجود كمال والكمال محبوب لذاته والحركة محبوبة لذاتها وعلمه تع
بنفسه من حيث هو غني عن العالمين هو له اي هذا العلم علمه تع لذاته بذاته مختص بالله وهو تمام مرتبة
العلم الازلي القديم وما بقي الا تمام مرتبة العلم بالعلم الحادث الذي يكون من هذه الاعيان اعيان
العالم اذا وجدت فتظهر صورة الكمال بالعلم المحدث والعلم القديم فتكمل مرتبة العلم بالوجهين
اي تكمل مرتبة العلم بالعلم القديم الذي كان من ذاته تع من حيث غناؤه عن العالمين وهو الوجه
القديم تكمل بالعلم الحادث الذي يكون في صور الاعيان الخارجية وهو الوجه الحادث وكذلك اي
وكما يكمل مراتب العلم تكمل مراتب الوجود فان الوجود منه ازلي وغير ازلي وهو الحادث والازلي
وجود الحق لنفسه وهو الوجود من حيث غناؤه عن العالمين وغير الازلي وجود الحق بصور
العالم الثابت والمراد منه تعلق وجود الحق الى العالم فالحدوث وصف للتعلق لا للوجود
فلا يلزم ان يكون وجوده محلا للحوادث الا ترى ان الوجود وصف للموجود والعدم وصف
للوجود فلا يلزم منه ان يكون الموجود محلا للعدم فيسمى حدوثا وانما يسمى هذا الوجود وجود العالم
حدوثا لانه ظهر بعضه لبعض العالم لبعضه وظهر الحق لنفسه بصور العالم فكمل الوجود فكانت
حركة العالم حبية للكمال وهو الوجود والعلم فافهم الا ترى اي الحق كيف نفس عن الاسماء
الالهية ما كانت تجده من عدم ظهور اثارها في عين مسمى العالم فكانت الراحة اي راحة عباده

واسمائه

واسمائه محبوبة له اي للحق فيجب ان يوصلها الى عباده ولم يوصل اليها الا بالوجود الصوري
الاعلى والاسفل فلا يتوهم ان الحق يتصف بالراحة المعلومة لنا فانه يستحيل ذلك على الله تع فان
كانت الراحة وصفا له فلا بد من معنى لايق بحضرته كما ان حيوته غير حيوتنا كذلك راحته غير راحتنا
فثبت ان الحركة كانت للحب فما ثمة حركة في الكون اي فما في العالم حركة الا وهي حبية فقوله في الكون ١
بدل من قوله ثمة فمن العلماء من يعلم ذلك اي كون الحركة للحب وهو اهل الكشف ومنهم من يحجبه
السبب الاقرب لحكمه اي لحكم السبب الاقرب في الحال واستيلائه على النفس اي على نفس المحجوب فيجعلها
محجوبة عن الاطلاع بالحقايق فكان الخوف لموسى عم مشهودا لما وقع من قتله القبطي وتضمن
الخوف حب النجاة من القتل ففر لما خاف وفي المعنى ففر لما احب النجاة من فرعون وعمله به فكان سبب
الفرار في الظاهر الخوف وفي المعنى حب النجاة فذكر موسى السبب الاقرب المشهود له قوله في الوقت
يتعلق بقوله فذكر اي ذكر موسى في وقت ملاقاته مع فرعون وهو قوله ففررت منكم لما خفتكم
الذي اي السبب الاقرب الذي هو كصورة الجسم للبشر وحب النجاة متضمن فيه تضمين الجسد للروح
المدبر له والانبياء عليهم السلام لهم لسان الظاهرية الباء يتعلق بقوله يتكلمون بلسان
الظاهر ولم يبينوا اما في الظاهر من المعنى لعموم الخطاب واعتمادهم على فهم العالم السامع
فلا تعتبر الرسل عليهم السلام الا العامة لعلمهم بمرتبة اهل الفهم كما نبه رسول الله عم على هذه
المرتبة في العطايا فقال اني لاعطي الرجل وغيره احب الي منه مخافة ان يكبه الله في النار روي
سعد بن وقاص كان يقسم الغنيمة بين رهط فترك منهم رجلا فقلت يا رسول الله ما اعطيت
فلانا وهو مؤمنا فقال الحديث فعلم الرسول ان ايمانه ضعيف فلو لم يعط لاعرض عن الحق بالردة
فكان من اهل النار فخاف لاجل ذلك واعطى فكان سببه الخوف لا الحب وعلم من هذا الرجل
ان ايمانه كامل تام فلا يخاف عليه بترك العطا فلم يعط من الغنيمة مع انه احب منه من الرجل
الذي اعطي له فيظن المحجوب ان الاعطاء اثر الحب وتركه اثر البغض فنبه الرسول عم ان الامر ليس كذلك
فاعتبر الرسول الا ضعف العقل والنظر الذي غلب عليه الطمع قوله والطبع بثلث نفحات وهو الذي

وهو قوله ثم طبع الله على قلوبهم فكذا ما جاؤا به من العلوم جاؤا به والحال ما جاؤا به من العلوم
وعليه خلعة ادنى المفهوم اي يفهم هذه الخلعة وهي العبادات والالفاظ الدالة على ما جاؤا به
من العلوم من كان ادنى فهم ليقف اي ليثبت من لا غوص له عند الخلعة اي عند صورة الخلعة فيقول
من لا غوص له ما احسن هذه الخلعة فاعجبه صورة الخلعة فاحتجب بذلك ولم يعلم ما في الخلعة
ويراها غاية الدرجة فيقول صاحب الفهم الدقيق الغايص في ورود الحكم بما استوجب هذا المعطي
الباء في بما استوجب يتعلق بقوله فيقول اي يقول بسبب الذي استجاب صاحب الفهم هذا المعطي
هذه الخلعة جاءت الينا من الملك فينظر في قدر الخلعة وصنفها من الثياب فيعلم منها اي من الخلعة
قدر من خلعها هذه الخلعة عليه فيعثر على علم لم يحصل ذلك العلم لغيره ممن لا علم له بمثل هذا وظهر
بذلك التمثيل فضل اهل الفهوم على اهل الظاهر في رتب العلم ولما علمت الانبياء والرسل والورثة
ان في العالم وفي الامم وامتهم من هو بهذه المثابة في العلم وهي رتبة من له فهم دقيق عمدوا في بيان
ما جاؤا به من العلوم في العبارات الى اللسان الذي يقع فيه اشتراك الخاص والعام فيفهم منه
الخاص ما فهم العامة منه اي من هذا اللسان وزيادة قوله مما بيان للزيادة اي من الذي صح له
اي للخاص به عايد الى الموصول اسم فاعل صح انه خاص اي يفهم الخاص ما يفهم العامة فاشتركا في هذه
المرتبة فلم يتميز احدهما عن الآخر ويفهم زيادة التي بسببها يصح اطلاق اسم الخاص عليه فيتميز
الخاص به اي بسبب هذا الاسم او بسبب هذا الفهم او بسبب الزيادة باعتبار الفهم على العامي
فاكتفى المبلغون العلوم بهذا اللسان العموم نفعه او في حق اهل الكشف [illegible] وهذا
الزيادة الخاصة لاهل الكشف عين المشترك فيه من وجه وغيره من وجه والمشترك فيه هو
الشريعة والزيادة هي الحقيقة وهما متحدان بالذات لكونهما من معدن واحد ومتغايران
بالاعتبار فهذا حكمه قوله اي قول موسى عم ففررت منكم لما خفتكم ولم يقل ففررت منكم حبا في السلامة
والعافية تبليغا للعلوم بلسان الظاهر على ما هو عادة المبلغين فجاء الى مدين فوجد
الجاريتين فسقى لهما من غير اجر ثم تولى الى الظل الالهي فقال رب اني لما انزلت الي من خير

فقير

فقير فجعل عين عمله السقي اي عمله هو السقي عين الخير الذي انزله الله اليه ووصف نفسه بالفقر
الى الله في الخير الذي عنده وهو العلوم الحكمية المتعلقة بالنبوة فالماء صورة العلم فسقيه
عين افاضة العلوم عليهما فلا اجر لمثل هذا العمل فانه بامر الله فاجره على الله بل هو محتاج الى الله
في افاضة هذا الخير الى محله واهله فاراه الخضر اقامة الجدار من غير اجر فعتبه على ذلك اي عتب
موسى الخضر اقامة الجدار من غير اجر فعتبه على ذلك اي عتب موسى الخضر على اقامة الجدار من غير اجر فذكره
من الذي ذكره سقايته اي ذكر الخضر موسى بسقايته لجاريتين من غير اجر وغير ذلك من احوالهما مما لم يذكر
في كلام المسيح فما ورد في هذا الكتاب الا ما ذكر في كلام رب العزة وروي انه قد امر الخضر في كشفه فقال
اعددت لموسى بن عمران الف مسئلة مما جرى عليه من اول ما ولد الى زمان الاجتماع مما وقع اليه
موسى من غير علم فلم يصبر موسى عم على ثلث مسائل منها فاستخرج الشيخ هذه المسئلة كلها عن الخضر
فاخبر بتفصيله ولم يذكر الشيخ حفظا للادب حتى تمنى رسول الله ان يسكت موسى عم ولا يعترض حتى
يقص الله عليه اي على رسول الله من امرهما فيعلم الرسول بذلك اي بما يقص الله عليه ما وقع الى موسى عم
من غير علم منه فنبه رسول الله عم بهذا التمني ان امرهما لا ينحصر بما يقص الله عليه في كلام المجيد مما وقع اليه
موسى عم من غير علم وتذكرة الخضر بل كان كثير من الامور ما وقع اليه موسى عم من غير علم كما وقع
الى هذه الامور الثلث من غير علم وانما كان موسى في هذه الامور من غير علم وانما كان موسى
في هذه الامور من غير علم منه اذ لو كان موسى عم في تلك الامور على علم ما انكر مثل ذلك اي مثل
فعل نسبه الى الخضر الذي قد شهد الله عنده موسى عم وزكاه وعدله ومع هذا غفل موسى عم
عن تزكية الله وعما شرط الخضر عليه في اتباعه فكانت تلك الغفلة رحمة بنا اذا نسينا امر الله
لا تؤاخذنا بما نسينا فلم يكن موسى عالما بما علم الخضر ولو كان موسى عالما بذلك اي بما علم الخضر
لما قال له الخضر ما لم تحط به خبرا اي اني على علم لم يحصل لك عن ذوق كما انت على علم لا اعلمه انا
فانصف الخضر في حق موسى عم واما حكمة فراقه فلان الرسول يقول الله فيه اي في حق الرسول وما اتاكم
الرسول فخذوه وما نهيكم عنه فانتهوا فوقف العلماء بالله الذين يعرفون قدر الرسالة والرسول

فوكم عند هذا القول يتعلق بقوله توقف وقد علم الخضر ان موسى رسول الله فاخذ يرقب ما يكون
منه اي ينظر وينتظر ما يصدر من موسى م في الاستقبال وهو السؤال ليوفي الادب حقه مع الرسول
كما يقول الله في حق الرسول فقال له ان سألتك عن شيء بعدها فلا تصاحبني فنهاه عن صحبته
فوفى الادب حقه مع الرسول فلما وقعت منه الثالثة قال هذا فراق بيني وبينك ولم يقل له موسى
لا تفعل ولا طلب صحبته فوقف عند نهيه لعلمه بقدر الرتبة التي هو اي موسى فيها التي انطقته اي انطقت
تلك الرتبة الخضر بالنهي عن ان يصحبه وهي مرتبة النبوة فسكت موسى ووقع الفراق فانظر الى كمال
هذين الرجلين في العلم وتوفية الادب الالهي حقه والى انصاف الخضر م فيما اعترف به عند موسى
حيث قال انا على علم علمنيه الله لا تعلمه انت وانت على علم علمكه الله لا اعلمه انا فكان هذا
الاعلام من الخضر لموسى دواء لما جرحه به اي لما جعل الخضر موسى م مجروحا به في قوله فكيف
تصبر على ما لم تحط به خبرا مع علمه بعلو رتبته اي مع كون الخضر عالما بعلو مرتبة موسى بالرسالة
وليست تلك المرتبة الرسالة للخضر فان الخضر نبي لا رسول وظهر ذلك الانصاف في الامة
المحمدية اي من نبينا محمد م في حق امته في حديث ابار النخل فقال م لاصحابه انتم اعلم
بامور دنياكم ولا شك ان العلم بالشيء خير من الجهل به ولهذا اي ولاجل كون العلم بالشيء
خيرا من الجهل به ولهذا ابعد لاجل كون العلم بالشيء خيرا من الجهل مدح الله نفسه بانه بكل
شيء عليم فقد اعترف م لاصحابه بانهم اعلم بمصالح الدنيا منه اي من الرسول وانما كانوا اعلم
بمصالح الدنيا من الرسول لكونه اي لكون الرسول لا خبرة اي لا علم له بذلك الامر وهو تابير النخل
ومسائله فانه اي هذا العلم علم ذوق وتجربة ولم يتفرغ اي لم يشتغل م لعلم ذلك الامر الدنياوي
بل كان شغله بالاهم فالاهم فقد نبهتك على ادب عظيم تنتفع به ان استعملت نفسك فيه
وقوله فوهب لي ربي حكما يريد الخلافة وجعلني من المرسلين يريد الرسالة فما كل رسول خليفة
فالخليفة صاحب السيف والعزل والولاية والرسول ليس كذلك انما عليه البلاغ لما ارسل به
فان قاتل عليه وحماه بالسيف فذلك الخليفة الرسول فكما انه ما كل نبي رسول كذلك ما كل رسول خليفة

اي

اي ما اعطي الملك ولا التحكم فيه اي في الملك واما حكمة سؤال فرعون عن الماهية الالهية فلم يكن
ذلك السؤال من فرعون عن جهل فانه يعلم ان الماهية الالهية لا يجاب عنها وانما كان هذا
السؤال منه عن اختبار حتى يرى فرعون جوابه اي جواب موسى م مع دعواه الرسالة عن ربه وقد علم
فرعون مرتبة المرسلين في العلم فيستدل فرعون بجوابه على صدق دعواه وسأل سؤال ايهام من اجل
الحاضرين حتى يعرفهم من حيث لا يشعرون بما شعر هو في نفسه في سؤاله فاذا اجابه
جواب العلماء بالامر اظهر فرعون ابقاء لمنصبه ومفعول لاظهر قوله ان موسى ما اجابه على سؤاله
فتبين عند الحاضرين لقصور فهمهم ان فرعون اعلم من موسى م ولهذا اي ولاجل كون سؤال
فرعون عن الماهية الالهية ليتبين عند الحاضرين ان فرعون اعلم من موسى لما قال موسى له اي لفرعون
في الجواب يتعلق بقوله ما ينبغي وهو اي والحال ان هذا الجواب في الظاهر يتعلق بقوله غير جواب على ما سئل
عنه والحال قد علم فرعون قبل السؤال انه اي الشان لا يجيبه اي لا يجيب موسى فرعون الا بذلك
الجواب فقال لاصحابه الحاضرين ان رسولكم الذي ارسل اليكم في زعمكم لمجنون اي مستور عنه
علم ما سألته عنه اذ لا يتصور ما سئل عنه وهي الماهية الالهية ان يعلم اصلا فكلامه صادق في المعنى
وايهام في الظاهر فضله على موسى في رتبة العلم فالسؤال عن الماهية الالهية صحيح لذلك لم يرد
موسى م سؤال فرعون عنها والجواب ايضا صحيح بما اجاب به موسى م لذلك صدقه في المعنى بقوله
لمجنون فان السؤال عن الماهية سؤال عن حقيقة المطلوب ولا بد ان يكون المطلوب
على حقيقة في نفسه واما الذين جعلوا الحدود مركبة من جنس وفصل فذلك الحد المركب من الجنس
والفصل في كل ما يقع فيه الاشتراك ومن لا جنس له لا يلزم ان لا يكون على حقيقة في نفسه قوله
لا يكون لغيره صفة لقوله على حقيقة في نفسه فالسؤال عن الماهية الالهية صحيح على مذهب
اهل الحق وعلى العلم الصحيح والعقل السليم والجواب عنه لا يكون الا بما اجاب به موسى وهنا سر كبير
فانه اجاب بالفعل اي اجاب موسى بالفعل اي بفعل الحق وهو السموات والارض لمن سأل
عن الحد الذاتي فجعل الحد الذاتي عين اضافته الى ما ظهر به من صور العالم او عين ما ظهر فيه

من الصور العالم فكانه قال له في جواب قوله وما رب العالمين قوله قال الذي يظهر فيه صور
العالم من علو وهو السماء وسفل وهو الارض ان كنتم موقنين او يظهر هو بها اي وكانه قال
في الجواب الذي يظهر هو بصور العالم من علو وسفل مقول القول فلما قال فرعون لاصحابه انه لمجنون
كما قلنا في معنى كونه مجنونا زاد موسى عم في البيان ليعلم فرعون رتبته في العلم الالهي لعلمه اي
لكون موسى عالما بان فرعون يعلم ذلك اي يعلم معنى ما زاد موسى في البيان فيعلم فرعون من هذا
البيان مرتبة موسى في العلم الالهي فقال رب المشرق ورب المغرب فجاء بما يظهر وهو موضع ظهور الشمس
ويستر وهو موضع استتار الشمس وهو اي الحق الظاهر والباطن اي جاء موسى عم بهذا القول اشارة
الى ان الحق هو الظاهر والباطن وما بينهما وهو اي معنى قوله رب المشرق والمغرب وما بينهما
معنى قوله تم وهو بكل شيء عليم ان كنتم تعقلون اي ان كنتم اصحاب تقييد وانما فسر العقل
بالتقييد فان العقل التقييد فاجاب جوابين فالجواب الاول جواب للموقنين وهم اهل الكشف
والوجود فقال لهم ان كنتم موقنين اي اهل كشف ووجود فقد اعلمتكم بما تيقنتموه في شهودكم
ووجودكم فان لم تكونوا من هذا الصنف فقد اجبتكم في الجواب الثاني ان كنتم اهل عقل وتقييد
وحصرتم الحق فيما تعطيه ادلة عقولكم فظهر موسى بالوجهين ليعلم فرعون فضله وصدقه
علم موسى ان فرعون علم بلا تامل وتنبيه من جواب موسى ذلك اي فضل في العلم بالله او يعلم
ذلك بعد مدة يسيرة ولاجل ذلك في حق فرعون في هذا المقام انما علم موسى ذلك من فرعون
لكونه اي لكون فرعون سال عن الماهية فعلم موسى ان سواله ليس على اصطلاح القدماء
في السؤال بما فانه سئل في اصطلاح القدماء بما عما ليس له اجزاء ذاتية فان الله سبحانه تعالى
عن الاجزاء فلا يسال عنه بما فلذلك اي فلاجل علمه بذلك اجاب فلو علم منه اي فلو علم موسى
من فرعون غير ذلك لخطاه في السؤال فقال ان سؤالك خطأ اذ لا يقع موقعه فعلم موسى
من سؤال فرعون بان فرعون يعلم فضل موسى في العلم بالله اذ اظهر في الجواب بالوجهين
فظهر لاجل هذا فلما جعل موسى المسئول عنه عين العالم خاطبه فرعون بهذا اللسان والقوم لا يشعرون
بما قصدت فرعون من خطابه موسى فقال له لئن اتخذت الها غيري لاجعلنك من المسجونين

والسين

والسين في السجن من حروف الزوائد فيدل على الستر والجن ايضا الستر لذلك فسر بقوله
اي لاسترنك فانك اجبتني بما ايدتني به ان اقول لك مثل هذا القول فان قلت لي يا موسى فقد
جهلت يا فرعون بوعيدك اياي والعين واحدة فكيف فرقت وهو كلام فرعون يسال عن جانب
موسى فيقول فرعون في جوابه لموسى انما فرقت المراتب العين وما تفرقت العين ولا انقسمت
في ذاتها ومرتبتي الان التحكم فيك يا موسى بالفعل وانما انت بالعين وغيرك بالرتبة فلما فهم
ذلك موسى منه اي فلما فهم موسى ذلك الحكم والتسلط من فرعون اعطاه اي اعطى موسى فرعون
حقه في كونه يقول له اي حال كون موسى عم قائلا لفرعون لا تقدر على ذلك التحكم يعني ان قول
موسى لفرعون لا تقدر على ذلك مجرد اعطاء الحق فرعون في مقابلة قوله لموسى ومرتبتي الان
التحكم فيك يا موسى لا تكذيب له في قوله هذا فان مرتبة فرعون لها التحكم على مرتبة موسى في ذلك
المجلس لذلك قيد الحكم بقوله الان وبالفعل العلم بان مرتبة موسى اعلى منه في غير هذا المجلس ولعلم
موسى ان مرتبة فرعون لها التحكم عليه في ذلك المجلس فكان فرعون صادقا في قوله هذا وبين
المصحا قلناه بقوله والرتبة اي رتبة فرعون تشهد له اي لموسى بالقدرة عليه اي على موسى واظهار
الاثر فيه اي واظهار اثر القدرة في موسى عم وانما تشهد له الرتبة على ذلك لان الحق الظاهر
في رتبة فرعون قوله من الصورة الظاهرة خبران لها خبر التحكم مبتدا اي كان له لهذه
الرتبة الفرعونية التحكم على الرتبة التي كان فيها ظهور موسى في ذلك المجلس فلا علم موسى
بشهادة الرتبة ان له منصب التحكم على موسى في ذلك المجلس اراد اتيان ما يدفع مضرة
فرعون عن تعديه موسى عم في ذلك المجلس فقال له حال كونه يظهر له اي لموسى المانع
من تعديه اي من ان يتعدى فرعون موسى عم عليه يتعلق بقوله يظهر الضمير المجرور لفرعون
اي يظهر على فرعون لموسى عم شيء يمنع فرعون عن التعدي الى موسى اولو جئتك بشيء
مبين حتى يظهر به صدقي فيما قلت انا وكذبك فيما قلت انت وهو العصى وهذا القول يمنع
فرعون من ان يتعدى موسى عم بالضرر فكانه طلب الامان عن فرعون بذلك القول

في ذلك المجلس فلم يسع اي لم يقدر فرعون بعد هذا القول بشيء من التحكم على موسى عم في ذلك
المجلس الا ان يقول له فأت به ان كنت من الصادقين في دعواه حتى لا يظهر فرعون عند
ضعفاء الرأي من قومه بعدم الانصاف وكانوا اي يرتابون في رأي يشكون في ربوبية فرعون
وهي الطائفة التي استخفها فرعون فاطاعوه انهم كانوا قوما فاسقين اي خارجين
عما تعطيه العقول الصحيحة قوله من بيان لما في عما انكارها ادعاه فرعون باللسان الظاهر
قوله في العقل يتعلق بقوله في الظاهر ولم ينكروا هذا القوم مع ان العقول الصحيحة يعطي
انكار ما ادعاه من قوله انا ربكم الاعلى وهو لسان ظاهر معناه في العقل فكانوا
خارجين عما يعطيه العقل ولم يقفوا عند ما يعطيه العقل وانما كانوا خارجين عما تعطيه
العقول فان له اي للعقل حدا يقف عنده اي يقف العقل عند ذلك الحد اذا جاوزه
الكشف واليقين ولهذا اي ولاجل ان لكل واحد من العاقل وصاحب الكشف حدا
يقف كل عند حده جاء موسى في الجواب بما يقبله الموقن والعاقل خاصة فهم لا يقبلون حكم
العقل ولا حكم الكشف فهو ليس من الموقنين ولا من العاقلين بل هم بهايم في صورة الاناس
فالقى عصاه وهي صورة ما عصى به فرعون موسى في ابائه عن اجابة دعوته فاذا هي ثعبان
مبين اي حية ظاهرة فانقلبت المعصية التي هي السيئة طاعة اي حسنة كما قال يبدل الله
سيئاتهم حسنات روحانية فرعون آمن بالله وصدق موسى بقلبه فاراد اظهاره وشاور
لوزيره فمنعه فانقلاب العصى اعاد الى انقلاب كفر فرعون ايمانا واعادتها سيرتها الاولى
اشارة الى اعادة فرعون سيرته الاولى فانقلب ايمان فرعون كفرا كما انقلبت الحية عصا
فكانه قال له الوزير لا تخف حتى سينقلب الى سيرته الاولى وهو في مقابلة قوله تعالى لموسى
سنعيدها سيرتها الاولى فكانت حقيقة السيئة باقية في فرعون وانما الانقلاب في الصورة
السيئة لذلك قال انقلب ولم يقل محت وفسر الانقلاب بقوله يعني في الحكم بل اراد
حقيقة السيئة التي فرعون تظهر في صورة الحسنة فتحكم عليها طاعة وحسنة كما ظهرت

بصورة

بصورة السيئة فتحكم عليها سيئة لا ان عين السيئة يصير حسنة او يمحو حقيقة السيئة
ويجيء به لها حقيقة الحسنة فبقي الكفر في فرعون الى ما شاء الله فالتبديل لا يكون الا في الصورة
والمقصود بيان الاحكام الواردة بينهما في هذا المجلس لا اثبات ايمان فرعون مطلقا وظهر
الحكم هنا اي في ذلك المقام حال كونه عينا متميزة قوله في جوهر واحد متعلق بقوله فظهر وهي اي
تلك العين المتميزة العصا وهي الحية فالحية والعصا عينان متميزان يظهر كل منهما بحسب الوقت
في الوجود الجوهر الواحد الذي لا يدركه الحس بل لا بد للعقل ان يحكم ان ثمة جوهرا واحدا لا يقبل القسمة
لذاته ويقبل الصور والاحكام فالتقم الثعبان امثاله من الحيات من جهة كونها حية والتقم العصا
من جهة كونها عصا فظهرت اي غلبت حجة موسى على حجج فرعون قوله في صورة عصا وحيات وحبال
يتعلق بقوله حجج فكانت للسحرة الحبال ولم يكن لموسى حبل والحبل التل الصغير اي مقاديرهم اي مقادير
السحرة بالنسبة الى قدر موسى بمنزلة الحبال الشامخة فلما رأت السحرة ذلك من موسى عم علموا رتبة
موسى في العلم فان الذي رأوه ليس من مقدور البشر وان كان من مقدور البشر فلا يكون الا ممن له تميز
في العلم المحقق بفتح القاف الاولى قوله عن التخيل والايهام متعلق بقوله تميز فآمنوا بسبب علمهم هذا
برب العالمين رب موسى وهرون اي الرب الذي يدعو اليه موسى وهرون لعلمهم بعلم السحرة
بان القوم يعلمون انه ما دعا موسى الخلق لفرعون اي الى فرعون بل دعا الى رب العالمين ولكان
فرعون في منصب التحكم قوله صاحب الوقت خبر كان وانه اي وان فرعون الخليفة بالسيف وان جار
اي ظلم قوله في العرف الناموسي يتعلق بقوله الخليفة اي يطلق الخلافة بالسيف على الامير الظالم في الشرع
كما قال رسول الله اطيعوا امرائكم وان جاروا اي ظلموا لذلك يتعلق بقوله قال وهو جواب لما انا
ربكم الاعلى اي وان كان الكل اربابا بنسبة ما فانا الاعلى منهم بما اعطيته في الظاهر من التحكم
فيكم ولما علمت السحرة صدقه فيما قاله من قوله انا ربكم الاعلى لم ينكروه واقروا له بذلك فقالوا
انما تقضي هذه الحيوة الدنيا فاقض ما انت قاض فالدولة لك فصح قوله انا ربكم الاعلى بمعنى
صاحب الدولة ولما اتجه ان يقال كيف يصح قوله انا ربكم الاعلى ورب الاعلى ليس الا وهو عين الحق

اجاب بقوله وان كان رب الاعلى عين الحق فالصورة التي ظهرت الربوبية عنها الفرعون
فصح قوله انا ربكم الاعلى بحسب الصورة الفرعونية فيقطع فرعون الايدي مفعول قطع والارجل
وصلب بعين حق فان السلطنة في الحقيقة لهالاله في صورة باطل وهي الصورة الفرعونية
وانما وقع القطع والصلب من فرعون لينيل كلا من السحرة وفرعون مراتب لاتنال الا بذلك
الفعل اما فرعون فانه لا يصل الى مقصوده في الدنيا وهو اظهار التحكم والسلطنة الا بالقتل
والصلب وكذلك لا يصل في الاخرة الى مقصوده الا به وهو جزاء القتل والصلب فانه من نيل
المراتب واما السحرة فانهم لا ينالوا درجة الشهادة في الاخرة الا بالقتل فرعون فان الاسباب
سواء كانت اسبابا للباطل او للحق لا سبيل الى تعطيها فان الاعيان الثابتة في علم الله التي هي صور
العالم اقتضتها لتنال الى مقصودها فعلم الله منها وقضى عليها وقدرها فلا تظهر الاعيان
في الوجود الا بصورة ما عليه في الثبوت اذ لا تبديل لكلمات الله هذا باعتبار الكثرة واما
باعتبار الوحدة فمعنى قوله فيقطع اي فيقطع الحق الايدي والارجل وصلب بعين حق اي باقتضاء
الثابتة في صورة باطلة اي صورة خلقية فانه اذ كل زايل باطل عندهم وهو مقابل الحق الثابت
الباقي وهو عين الثابتة فالحق يفعل القطع بمقتضى العين الثابتة بيد الفاعلة في صورة فرعون
وبيد القابلة في صورة السحرة لينيل الحق مراتب الوجود التي لا تنال الا بحيث بذلك الفعل وليست
كلمات الله سوى اعيان الموجودات فينسب اليها العدم من حيث ثبوتها ويقال من هذا الوجه
انه حق ثابت دايم باق وينسب اليها الحدوث من حيث وجودها وظهورها كما تقول حدث اليوم
عندنا انسان او ضيف فلا يلزم من حدوثه انه ما كان له وجود قبل هذا الحدوث ولذلك
اي ولاجل ان ما له وجود وحدوث له ثبوت وقدم قال الله في كلامه العزيز اي في اثباته مع قدمه
كلامه ما ياتيهم من ذكر من ربهم محدث الا استمعوه وهم يلعبون وما ياتيهم من ذكر من الرحمن
محدث الا كانوا عنها معرضين والرحمن لا ياتي الا بالرحمة ومن اعرض عن الرحمة استقبل العذاب
الذي هو عدم الرحمة ولما فرغ عن ذكر الحكم الالهية التي كانت في الايات الواردة في حق موسى

وفرعون

وفرعون رجع الى اتمام الكلام في حق فرعون فقال واما قوله فلم يك ينفعهم ايمانهم لما راوا
باسنا سنة الله التي قد خلت في عباده الا قوم يونس فلم يدل ذلك على انه لا ينفعهم في الاخرة
بقوله في الاستثناء الا قوم يونس فاراد الحق بالاية ان ذلك الايمان وهو الايمان عند الباس
لا يرفع عنهم الاخذ في الدنيا عن القوم الذين هم غير قوم يونس كقوم عاد وصالح وغير ذلك اذ كلهم
امنوا عند ظهور العذاب من ربهم لكن لم ينفعهم ايمانهم بنجاة عن عذاب الخزي في الحيوة الدنيا فلا
ينجيهم عن الهلاك في الدنيا واما عدم منفعة ايمانهم في الاخرة فلم يدل تلك الاية على ذلك فبقي
على احتمال النفع في الاخرة ولا يقطع هذا الاحتمال الا بالاجماع لان النصوص الواردة في حقهم
لا تدل الا على التعذيب والورود الى جهنم وهو لا يدل على حرمانهم ابدا لكن الامة قد اتفقوا
واجتمعوا اي هذه الدلالة على حرمانهم ابدا فلم ينفع ايمانهم في الاخرة بالاجماع كما لا ينفعهم في الدنيا
فجعلوا عدم نفع ايمانهم في الدنيا دليلا على عدم نفعه في الاخرة فحكموا على شقاء الطايفة المستهلكة
بقهر الله وعذابه بتكذيبهم النبي ع م ونقل عن مالك رض انه ذهب الى ان الايمان عند الياس وهو قبيل
نزع الروح عن الجسد وبعد انكشاف احوال الاخرة من الوعيد والوعد مقبول صحيح فقول هذا
المذهب عنه لعدم نصوص الدلالة عنده على عدم صحة الايمان في تلك الساعة واما فرعون فقد شقي
عنده سواء قبض عند التيقن بالانتقال او قبل التيقن لوجود النصوص الدالة عنده على شقاوته
كساير الايمة وما كانت عند الايمة نصوصا في شقاء فرعون ليست بنصوص عند الشيخ بل هو ظاهر
عنده لذلك قال وما لهم نص في ذلك مع ان لهم نص في ذلك بحسب علمهم فلذلك اي فلاجل
ان ايمانهم لا يرفع عنهم الاخذ في الدنيا اخذ فرعون في الدنيا مع وجود الايمان منه اي من فرعون
هذا اي جواز نفع ايمان فرعون في الاخرة ان كان امره اي امر فرعون في الايمان امر من تيقن
بالانتقال في تلك الساعة كما قال المفسرون والايمة المجتهدون ان ايمان فرعون عند تيقنه
بالانتقال الذي لا ينفع الايمان في تلك الساعة فحكموا كلهم على ان فرعون شقي في الدنيا
والاخرة فالسبب بعدم صحة الايمان عندهم التيقن بالانتقال واما عند المالك فالايمان عند

التيقن صحيح لو لم يرد الدليل ذلك الايمان فان ايمان فرعون مردود عنه بدليل قوله تع
الان وقد عصيت وغير ذلك من الايات الدالة على شقاوته لا بتيقنه بالانتقال حتى لو لم يرد
النص على شقاوته لصح ايمانه عنده ولو عند التيقن بالانتقال بخلاف جمهور العلماء حتى لو لم تثبت
شقاوته بالنص وثبت ان ايمانه عند التيقن بالانتقال لم يصح ايمانه ولما عند الشيخ فالاولى
التوقف في مثل هذا الايمان الى انجلاء البيان من الصحة وعدم الصحة فانه مالكي المذهب فكانه مال
الى مذهبه في ذلك لذلك قال في حق فرعون ان كان امره امر من تيقن بالانتقال فانه لو لم يرد
الدليل من النصوص والاجماع لصح عنده ايمان من تيقن بالانتقال لذلك لم يصح ايمان
فرعون عنده مع ورود ظاهر القرآن حيث جعل مؤبدا في النار في فتوحاته المكية وتوقف
في هذا الكتاب فان الاجماع دليل عنده على عدم صحة ايمانه ثم ذكر القرينة التي لم يتفطن
عليها علماء الشريعة بقوله وقرينة الحال تعطي انه ايمان ما كان فرعون عند الايمان
على يقين من الانتقال لانه عاين المؤمنين يمشون في الطريق اليبس بالفتحتين اي اليابس
الذي ظهر بضرب موسى بعصاه البحر فلم يتيقن فرعون بالهلاك اذا امن اي وقت ايمانه
بخلاف المحتضر فانه آمن عند تيقنه بالهلاك لذلك لم يجعل ايمانه صحيحا حتى لا يلحق به
فلم يلحق فرعون بالمحتضر على تقدير ثبوت هذه القرينة فكان امر فرعون عنده دايرا
بين الشيئين له وجه يلحق به بالمحتضر وله وجه لا يلحق به بالمحتضر بحسب دلالة ظاهر القرآن
مع قطع النظر عن الاجماع فامن اي ان كان امره امر من لم يتيقن بالهلاك آمن بالذي
آمنت به بنوا اسرائيل على التيقن بالنجاة وكان على ذلك التقدير كما تيقن لكن على غير
الصورة التي اراد فان مقصوده من الايمان النجاة عن الهلاك فنجاه لسر عن عذاب
الاخرة في خويصة نفسه ولهذا قال في حق نفسه لعدم النجاة في حق غيره من حقوق العباد
مما كان عليه ونجا بدنه كما قال اليوم ننجيك ببدنك لتكون لمن خلفك آية اي حتى يعلم
قومك ممن اعتقد بربوبيتك انك كاذب في دعواك لانه لو غاب بصورته بما قال قومه احتجب

عن

عن اعين الناس فلا يزال اعتقادهم الباطل لعدم تيقنهم بهلاكه فظهر بالصورة المعهودة
ميتا ليعلم انه هو فيزول اعتقادهم بربوبيته فقد عمت النجاة حسا من حيث الصورة المعهودة
وان كان ميتا ومعنى وهو نجات الروح عن الحجب المبعدة عن الحق من الشرك والكفر ودعوى
الربوبية التي تحصل للروح بسبب تعلقه بالبدن ومن حقت عليه كلمة العذاب الاخروي لا يؤمن
ولو جاءته كل آية حتى يروا العذاب الاليم اي يذوق العذاب الاخروي فلا يصدق في حق هذا
الصنف انه قبضه الله طاهرا مطهرا لانه قبض مع الشرك فبقي جسده نجسا وكذلك روحه
وقع في القبضة مع الشرك فذاق العذاب الاخروي ثم آمن فلا ينفع ذلك الايمان لهم
بالنص الالهي وتفسير الرؤية بالذوق على من يرى ايمان اليأس صحيحا فخرج فرعون عن ذلك
التفسير من هذا الصنف واما من لم يفسر الآية بذلك التفسير دخل فرعون عنده في هذا الصنف
هذا اي المذكور في ايمان فرعون هو الظاهر الذي ورد به القرآن اي يدل عليه ظاهر القرآن
الذي يجب الحمل به اذا لم يعارضه النص او الاجماع فلما زعم من لا يفهم كلامه انه قد جعل فرعون
الذي قد ثبت شقاوته بحجة قاطعة شرعية من المؤمنين فطعن المتصوف في حقه اراد دفع ذلك
الظن الفاسد الغاسد في حقه فقال ثم انا نقول لازالة انكار المنكرين في حقه بعد ذلك اي بعد
ورود ظاهر القرآن على ايمانه والامر فيه الى الله فعدل عن الظاهر الذي ذكره واورد دليلا
على ايمان فرعون الى التوقف لمعارضة الاجماع وبين سبب عدوله بقوله لما استقر في نفوس
عامة الخلق وهم الفرق الاسلامية كلها بل الكفرة ايضا من شقاوته بيان لما وما لهم
نص في ذلك اي في شقاء فرعون يستندون الشقاء اليه اي الى ذلك النص او يستندون
الشقاء بسبب ذلك النص اليه اي الى فرعون واما الله فلهم حكم آخر فليس هذا موضعه ثم لنعلم
انه ما يقبض الله احدا الا وهو مؤمن مصدق بما جاءت به الاخبار الالهية
واعني بقوله ما يقبض الله احدا الا وهو مؤمن من المحتضرين ولهذا اي ولاجل كون المحتضر صاحب
ايمان وشهود يكره موت الفجاءة وقتل الغفلة فاما موت الفجاءة فحده ان يخرج النفس الداخل

ولا يدخل النفس الخارج فهذا موت الفجاءة وهذا غير المحتضر وكذلك قتل الغفلة بضرب عنقه
من ورائه وهو لا يشعر فيقبض على ما كان عليه من ايمان او كفر ولذلك قال صلعم ويحشر على ما عليه
مات كما انه يقبض على ما كان عليه والمحتضر لا يكون الا صاحب شهود فهو صاحب ايمان بما ثمة
اي يؤمن بالذي كان يشاهد من الوعد والوعيد فانه ثبت بالنقل ان كل كافر لا يموت
الا وهو مؤمن لكن لا ينفع ايمان من تيقن بالموت وعلى اي حال فالمحتضر صاحب ايمان
فلا يقبض احد الا على ما كان عليه من ايمان او كفر لان كان حرف وجودي تدل على وجود
المعنى في محله كما قال الله تعالى وكان الله عليما حكيما تدل على وجود العالم في ذاته ثم فيدل على وجود
معنى في المقبوض فقط لا على زمان وجوده في ذلك المقبوض فاعتبر ذلك المعنى في القبض
ان خبر الخبر ولذا قال فلا يعتبر الزمان في معناه لا يتحد معه اي مع كان الزمان الا
بقرائن الاحوال فلا يدل على الزمان الا بالقرائن فلا يستدل به على زمان القبض على معنى
ان كان زمان القبض ثانيا قبض مايوسا فكان كافرا وان لم يكن مايوسا في زمان
الايمان قبض متيقنا بالنجاة فكان مؤمنا ففرق على صيغة المتكلم بين الكافر المحتضر
في الموت وهو الكافر الذي آمن عند التيقن بالموت فقبض على ذلك الايمان فهو في مشيئة
الله تعالى عند مالك وبين الكافر المقتول غفلة او الكافر الميت فجاءة لتحقق الكفر فيهما فقبض
على الشرك واما المؤمن المقتول غفلة والميت فجاءة فحكم بكراهتها لعدم علمه بايمانهما
كما قلنا في حد الفجاءة واما حكمة التجلي والكلام قوله في صورة النار من التنازع
تخذ في مفعول لحدهما باعمال الاقرب لانها كانت النار بغية اي مطلوب موسى عم فيتجلى له
له اي لموسى في مطلوبه ليقبل عليه ولا يعرض عنه فانه لو تجلى في غير صورة مطلوبه اعرض عنه
لاجتماع همته على مطلوب خاص وهو النار لكمال الاحتياج اليها ولو اعرض لعاد عمله عليه وهو
الاعراض عن الحق فاعرض عنه الحق مجازاة له وهو مصطفى مقرب عند الله فمن قربه اي فمن
قرب الحق من التقريب وهو من موصولة اي فمن جعله الحق مقربا عنده وعند البعض من القرب

نبي حرفيه والاول انسب انه اي الشان يتجلى الحق له اي لمن قربه الحق في صورة مطلوبه
وهو لا يعلم كنار موسى عم رآها عين حاجته وهو الاكثر ولكن ليس يدريه والضمير في قوله وهي
الاكثر وفي يدريه راجع الى النار اما باعتبار كون النار مطلوبا او باعتبار الخبر **فص حكمة
صمدية في كلمة خالدية** الصمد المقصد اليه اي يحتاج او الصمد هو الذي لا جوف له ولما غلبت صفة الصمدية
على خالد اختصت الحكمة الصمدية بكلمته واما حكمة خالد بن سنان فانه اظهر بدعواه النبوة
البرزخية اي الاخبار عن احوال القبر فانه ما ادعى الاخبار عما هنالك اي لم يرد الاخبار
بما في البرزخ الا بعد الموت فامر ان ينبش عليه فيسأل عن احوال القبر فيخبر ان الحكم في البرزخ
على صورة الحيوة الدنيا فيعلم بذلك اي بما اخبره خالد صدق الرسل كلهم فيما اخبروا به في حيوتهم
الدنيا من نعيم القبر وعذابه فكان غرض خالد عليه السلام ايمان العالم كله بما جاءت به الرسل
من مقامات البرزخية واحوالها ومقصود خالد من هذا القول ليكون خالد رحمة للجميع فانه تشرف
من التشريف بقرب نبوته من نبوة محمد صلعم وعلم خالد ان الله ارسله اي محمدا رحمة للعالمين
ولم يكن خالد برسول فاراد ان يحصل من هذه الرحمة في الرسالة المحمدية على حظ وافر
ولم يؤمر بالتبليغ فاراد ان يحظى بذلك التبليغ في البرزخ ليكون اقوى في العلم في حق الخلق
اي ليظهر اعلميته بين الناس في البرزخ وقصته مذكورة في كتب التفاسير ونحن اوردنا
على ما اورده القيصري في شرحه بعبارته فلا نقص ولا زيادة تبركا بهذه الحكاية وهي انه
كان مع قومه يسكنون بلاد عدن فخرجت نار عظيمة من مغارة فاهلكت الزرع
والضرع فالتجأ اليه قومه فاخذ خالد يضرب تلك النار بعصاه حتى رجعت هاربة منه
الى المغارة التي خرجت منها ثم قال لاولاده اني ادخل المغارة خلف النار حتى اطفاها
وامرهم ان يدعوه بعد ثلثة ايام تامة فانهم ان نادوه قبل ثلثة ايام فهو يخرج ويموت وان
صبروا ثلثة ايام يخرج سالما فلما دخل صبروا يومين واستفزهم الشيطان فلم يصبروا تمام
ثلثة ايام فظنوا انه هلك فصاحوا به فخرج عم من المغارة وعلى رأسه الم حصل من صياحهم

فقال ضيعتموني واضعتم قولي ووصيتي واوجهم بموته وامرهم ان يقبروه اربعين يوما فانه يأتيهم
قطيع من الغنم يقدمها حمار ابتر مقطوع الذنب فاذا حاذى قبره ووقف فلينبشوا عليه قبره
فانه يقوم ويخبرهم باحوال البرزخ والقبر عن يقين ورؤية فانتظروا اربعين يوما فجاء
القطيع ويقدمه حمار ابتر فوقف حذاء قبره فهم مؤمنو قومه ان ينبشوا عليه فابى اولاده خوفا
من العار لئلا يقال لهم اولاد المنبوش القبر فحملتهم الحمية الجاهلية على ذلك وضيعوا وصيته
واضاعوه فلما بعث رسول الله صلعم جاءته بنت خالد فقال الرسول صلعم مرحبا يا ابنة نبي اضاعه
قومه فاضاعه قومه ولم يصف النبي صلعم قومه بانهم ضاعوه وانما وصفهم بانهم اضاعوا نبيهم
اي وصيته حيث لم يبلغوه من التبليغ مراده من اخبار احوال القبر فهل بلغه لتلك امنيته اي قصده
ونيته فلا شك ولا خلاف ان له اجر امنيته وانما الشك والخلاف في اجر المطلوب هل يساوي
تمني وقوعه مع عدم وقوعه قوله بالوجود يتعلق بيساوي ام لا فان في الشرع ما يؤيد التساوي
في مواضع كثيرة كالاتي الصلوة في الجماعة فتفوته الجماعة فله اجر من حضر الجماعة وكالمتمني مع فقره
ما هم عليه وهم ضمير الاثنان اصحاب الثروة والمال قوله من فعل الخيرات بيان لما فله مثل اجورهم
ولكن مثل اجورهم ولكن مثل في نياتهم او في عملهم فانهم اي اصحاب الثروة جمعوا بين العمل والنية
ولم ينص النبي صلعم اي لم يذكر النص عليهما اي على النية والعمل ولا على واحد منهما بل قال فله اجر من حضر
الجماعة فان من حضر الجماعة له اجران اجر النية واجر العمل فلم يعين النبي صلعم الاجر الحاصل له مجموعهما
ام واحد منهما على التعيين والظاهر انه لا تساوي ولا يساوي بينهما اي لا تساوي في الاجرين
من نوى الخير ولم يقدر العمل وبين من نوى وعمل ولذلك الاجر طلب طالبين شان الكبار حتى
يحصل له مقام الجمع بين الامرين النية والعمل فيحصل الاجرين ثواب النية وثواب العمل والله
اعلم **فص حكمة فردية في كلمة محمدية** انما كانت حكمته فردية لانه اكمل موجود في هذا النوع
الانساني لكونه بمرتبة روحه جامعا لجميع الاسماء الالهية وبمرتبة جسمه جامعا لجميع المراتب الكونية
ولهذا اي لاجل انه اكمل موجود بدئ به الامر اي امر النبوة من حيث روحه وختم من حيث

جسده العنصري فكان نبيا وادم بين الماء والطين فنبوته صلعم ازلي ونبوة غيره من الانبياء
عليهم السلام حادثة فانهم يتنبؤن حين البعثة ثم كان النبي صلعم بنشأته العنصرية خاتم النبيين
كما انه صلعم بنشأته الروحانية اول النبيين فبه بدئ امر النبوة وختم واول الافراد اي واول
ما يوجد من الفردية الثلثة خبر لقوله واول وهي الاحدية الذاتية والاحدية الصفاتية والحقيقة
المحمدية وما زاد على هذه الفردية الاولية من الافراد فانه عنها اي صادر عن هذه الفردية الاولية
فكان صلعم ادل دليل على ربه فانه اوتي جميع الكلم التي هي مسميات اسماء آدم صلعم ومسميات اسماء
آدم هي الحقائق التي يدل كل واحد منها على ربه فاذا اوتي الرسول جوامعها لكان دالا على ربه
ادل دليل فكان الرسول من حيث نشأته الروحية مشتملا على فردية الاولية فانه الدليل المنتج
للمعاني في تثليثه والدليل دليل لنفسه على ربه لحديث النبي صلعم من عرف نفسه فقد عرف ربه فكل
نفس دليل لنفسه على ربه ولا يدل نفس شخص لنفس شخص آخر على رب ذلك الآخر لذلك قال النبي صلعم
من عرف نفسه ولم يقل نفسا فظهر ان اللام في قوله والدليل للاستغراق اي كل واحد من افراد
الدليل دليل لنفسه على ربه لا للعهد كما زعم بعض الشارحين ولما كانت حقيقته تعطي الفردية
الاولى قوله بما يتعلق بتعطي اي تعطي الفردية الاولى بالذي هو مثلث النشأة قوله لذلك يتعلق
بقوله قال وهو جواب لما اي قال الرسول في باب المحبة التي هي اصل الوجود حبب الي من دنياكم
ثلث بما اي قال ذلك القول او حبب الي ثلث بسبب الذي وجد فيه اي في وجود محمد صلعم من التثليث
بيان لما ثم ذكر النساء والطيب وجعلت قرة عينه في الصلوة فابتدأ بذكر النساء واخر الصلوة
وذلك اي بيان سبب تقديم النساء في الذكر على الطيب والصلوة لان المرأة جزء من الرجل
في اصل ظهور عينها لذلك ابتدأ بذكرها ثم رجع الى بيان قوله والدليل دليل لنفسه فقال
ومعرفة الانسان بنفسه متقدمة على معرفته بربه فان معرفته بربه نتيجة عن معرفته بنفسه لذلك
اي لاجل ان معرفة الرب نتيجة عن معرفة الانسان بنفسه قال صلعم من عرف نفسه فقد عرف
ربه فان شئت قلت بمنع المعرفة في هذا الخبر والعجز عن الوصول فانه سائغ فيه فان حقيقة النفس

لا تدرك بكنهها كما اشار اليه النبي عم ما عرفناك حق معرفتك وان شئت قلت بثبوت المعرفة
وهو يجب كما لانها لا يجب حقيقتها فالاول ان تعرف ان نفسك لا تعرفها فلا تعرف ربك
فانه علم بعدم علمك نفسك وربك والثاني ان تعرفها فتعرف ربك فكان محمد عم اوضح
دليل كنفسه على ربه وانما كان اوضح دليل فان كل جزء من العالم دليل على اصله الذي هو ربه
فالمحمد عم لما كان عبارة عن مجموع حقايق ما في العالم كان اوضح دليل فان دلالة الكل اوضح
لكونها دلالة مطابقة كاملة في الدلالة من دلالة الجزء واشار اليه بقوله فافهم فانما حبب الي النساء
نحو اي فال اليمن لانه من باب حنين الكل الى الجزء فابان اي اظهر الرسول بذلك القول
او بحنينه الى النساء عن الامر في نفسه قوله من جانب الحق يتعلق بالامر في قوله اي في قول الحق
في هذه النشأة العنصرية ونفخت فيه من روحي في حق الحق اليها حنين الكل الى الجزء فنحن اليه
حنين الجزء الى كله والفرع الى اصله فابان رسول الله عم هذا المعنى بحنينه الى النساء في قوله حبب
الي من دنياكم ثلث النساء فان الامر كذلك بين الله وبين عباده ثم وصف الحق نفسه
بشدة الشوق الى لقائه يضاف الى الفاعل وترك ذكر المفعول اي يشتاق الحق الى لقاء نفسه
الى من يشتاق اليه فقال للمشتاقين لاجل اشتياقهم اليه يا داود اني اشد شوقا اليهم يعني
للمشتاقين الي عليهم وهو اي اللقاء الذي يشتاق الحق اليه اشد اشتياق لقاء خاص بالموت
الطبيعي فانه قال في حديث الدجال ان احدكم لن يرى ربه حتى يموت فلا بد من الشوق
لمن هذه صفته اي لا بد لمن لم ير ربه الا بالموت من شوق الى هذا اللقاء الخاص وان كره سبب
هذا اللقاء عنه وهو الموت فكان الحق اشد شوقا الى هذا اللقاء الخاص وان كره سببه عنه
كما في حديث التردد فشوق الحق ثابت لهؤلاء المقربين مع كونه يراهم بالشهود المطلق الازلي
فيحب ان يروه بالرؤية الخاصة بموت العبد فان رؤيتك نفسك في نفسك لا كرؤيتك
في المرآة فانها رؤية خاصة لا يكون بدون المرآة ويابى المقام الدنياوي ذلك اللقاء فلا بد
من الخروج من هذا المقام بالموت الطبيعي لحصول اللقاء فاشبه قوله اني اشد شوقا اليهم قوله

حتى

حتى نعلم مع كونه عالما بجميع الاشياء بعلمه الازلي وهو علم خاص حصل له بصور المظاهر فهو
اي الحق يشتاق لهذه الصفة الخاصة التي لا وجود لها الا عند الموت الطبيعي وانما قيدنا الموت
بالطبيعي فان الموت الارادي وان كان سببا لمشاهدة الرب لكنه ليس سببا لهذا اللقاء
الخاص وتعميم الموت بالارادي في هذا المقام كما قال البعض لا يجوز لان الحق لا يشتاق الا للمؤمنين
الذين يموتون بالموت الارادي كما قال البعض لا يجوز لان الحق لا يشتاق الا للمقربين الذين يموتون
كما قال فاشتاق الحق لهؤلاء المقربين فلقاء الموت الطبيعي غير لقاء الموت الارادي فيسلي
الحق بها اي بتلك الصفة التي هي الرؤية الخاصة بالموت شوقهم اليه ويبجهم بماء الوصال عن عذاب
نار الشوق نار الفراق كما قال عم في حديث التردد وهو اي حديث التردد من هذا الباب وهو
باب الشوق اليهم ما ترددت في شيء انا فاعله ترددي في قبض عبدي المؤمن يكره الموت واكره
من كره يكره مساءته اي وانا اكره ما يكرهه المؤمن من الموت فان المحب هو الذي يكره ما يكره
محبوبه ولا بد له من لقائي فلا بد له الموت فبشره اي بشر الحق العبد المؤمن بلقائه بقوله ولا بد
من لقائي وما قال له اي ولم يقل للعبد المؤمن ولا بد له من الموت لئلا يغمه بذكر الموت
ولما كان لا يلقى من لقائي لما كان لا يلاقي المؤمن الحق الا بعد الموت كما قال عم ان احدكم لا يرى
ربه حتى يموت لذلك يتعلق بقوله قال عم وهو جواب لما ولا بد له من لقائي فاشتياق الحق
الى لقاء عبده لوجود هذه النسبة الحاصلة له من موت العبد وكذلك اشتياق العبد الى لقاء
ربه انما يكون لوجود هذه النسبة الحاصلة له من موته واشار الى الشوق عن لسان الحق
بقوله يحن الحبيب الى رؤيتي واني اليه اي الى الحبيب اشد حنينا فان كل واحد من الحق والعبد
يكون محبا ومحبوبا فالحق محب للعبد ومحبوب له وكذلك العبد وتهفوا اي تضطرب النفوس
في طلب رؤيتي ويابى القضاء والتقدير الالهي عن حصول مرادهم قبل وقت الاجل وقد حكم القضاء
وقدر التقدير لكل نفس اجلها في وقت لا يتقدم ولا يتاخر فاذا كان كذلك فاشتكوا على صيغة
التكلم الاثنين اي فاشكو من الازمنة والاثنين الى ان جاء الاجل ويشكو الحبيب الاثنين لكون

لكون الانين حايلا بيني وبين حبيبي فلما ابان اي فلما اظهر الحق انه اي بان الشان فنفخ الحق
من روحه في هذه النشاة العنصرية فما اشتاق الا لنفسه المتعينة بالتعين الخلقية
الا ترى اي الانسان كيف خلقه الله على صورته وانما خلقه على صورته لانه حاصل من روحه
المنفوخ في النشاة العنصرية ولما كانت نشاته من هذه الاركان الاربعة المسماة في جسده
اخلاطا حدث عن نفخه فيه اي عن نفخ الحق في جسده اشتعال كاشتعال الشمعة اي بسبب
الذي كان في جسده اي في جسد آدم من الرطوبة بيان لما وهي كالدهن للسراج فكان
روح الانسان نارا مشتعلا بالحرارة الغريزية لاجل نشاة العنصرية التي فيها الرطوبة
ولهذا اي ولاجل كون روح الانسان لاجل نشاته نارا ما كلم الله اي ما تجلى الله موسى الا
في صورة النار وجعل حاجته فيها اي في صورة النار فلو كانت نشاته اي نشاة الانسان
طبيعية لا عنصرية لكان روحه نورا فظهرت الروح يتبع في الظهور للنشاة فكان في
الطبيعية نورا كما في الملائكة التي فوق السموات والعنصرية نارا كما في الانسان وكنى الحق
عنه اي عن الروح بالنفخ يشير الى انه حاصل من نفس الرحمن فانه اي فان الشان قوله
النفس الذي هو النفخة يتعلق بقوله ظهر عينه اي يحصل عين الانسان او عين الروح في الخارج
قوله وباستعداد المنفوخ فيه وهو النشاة العنصرية يتعلق بقوله كان الاشتعال نارا
لا نورا فبطن نفس الحق فيما كان به الانسان انسانا وهو الروح الذي به الانسان انسانا
فاذا ظهر الانسان بالروح وظهر الروح بنفس الحق بطن النفس والسر في الروح الانساني
ثم اشتق له شخصا على صورته سماه امراة فظهرت بصورته فحن آدم اليها حنين الشيء
الى نفسه وحنت المراة اليه حنين الشيء الى وطنه واصله فحبب اليه النساء بذلك الحب
فان الله احب من خلقه على صورته واسجد ملايكته النوريين على عظم قدرهم ومنزلتهم
وعلو نشاتهم الطبيعية والمراد بها الملائكة السماوية فان الملائكة التي فوق السموات
وهم الملائكة العالون لم يسجدهم الله لآدم وقد يقال للملائكة السماوية طبيعيون كما يقال

عنصريون اذ ما في العالم شيء الا وهو صورة من صورة الطبيعة فبهذا الاعتبار كل شيء طبيعي
فهم الملائكة العنصريون الطبيعيون النوريون فكانوا عالين عن الانسان بحسب
نشاتهم النورية وان كانوا عنصريين فهناك اي فمن مقام حب الله او مقام الحنين من الطرفين
وقعت المناسبة اي الارتباط بين الرب والعبد والصورة اي الحالات الصورة اعظم
مناسبة واجلها واكملها فانها اي فان الصورة الانسانية زوجت من التزويج اي
شفعت وجود الحق كما كانت المراة شفعت بوجودها الرجل فصيرته اي فصيرت المراة الرجل
زوجا فحصل للصورة الانسانية الصورة الالهية زوجا والمقصود اثبات حب الله
للانسان المخلوق على صورته وهو الانسان الكامل وهو المسمى بالعقل وهو الروح المحمدي
واول ما انشعب منه ارواح الانبياء ولما امر الحق الملائكة الان يسجد لمن كان على صفة الحق
واما جسد آدم وهو قبلة الملائكة كقبلتنا هذه اذ ليس هو مخلوق على صفة الحق فظهر
الثلث حق ورجل وامراة فحن الرجل الى ربه الذي هو اصله حنين المراة فحبب له ربه النساء
التي على صورته كما احب الله من هو على صورته فما وقع الحب اي حب الرجل في الحقيقة الا
لمن تكون من التكوين عنه وهو المراة وقد كان حبه اي حب الرجل لمن تكون الرجل
منه وهو الحق فلهذا اي فلاجل ان حب الرجل لمن تكون الرجل منه قال الرسول ثم حبب الي
ولم يقل احببت من نفسه اي لم يسند الحب الى نفسه بل اسنده الى ربه فكان حب
الرسول للنساء عين حب الحق لمن خلقه على صورته لتعلق حب ربه الذي هو اي الرسول
على صورته اي على صورة ربه حتى في محبته لامراته يتعلق حبه بربه فانه اي فان الشان
احبها اي احب الرسول امراته بحب الله اياه تخلقا الهيا فكيف كان لابد من محبة الرجل
المراة ولما احب الرجل المراة طلب الوصلة الى غاية الوصلة التي تكون في المحبة فلم تكن في صورة
النشاة العنصرية اعظم وصلة من النكاح اي الجماع بالنكاح ولهذا اي ولاجل كون الجماع
اعظم وصلة تعم الشهوة اجزاءه اي اجزاء الرجل كلها وكذلك المراة ولذلك اي ولاجل عموم

عنصريين فمن صح

الشهوة الى اجزائه كلها امر بالاغتسال منه اي من الجماع فعمت الطهارة كما عم الفناء فيها اي
في المراة عند حصول الشهوة فان الحق غيور على عبده ان يعتقد العبد انه يتلذذ بغيره اي بغير الحق
اي نسي الحق في حالة التلذذ ويعتقد ان من يتلذذ بغيره اي بغير الحق اي نسي الحق في غير الحق
مطلقا فتنجس بوجود الغفلة التي تحصل بالتوجه والاشتغال بمن اتصف بالحدوث والامكان
والتسم باسم الغير فلا يمكن رجوع العبد الى الحق بما كسب من الجماع فطهره اي فطهر الحق ذلك العبد
بعد الجماع بالغسل ليرجع العبد بالنظر اليه اي الى الحق فيمن فني فيه اي في المراة فكانت الطهارة
لاجل مشاهدة الرجل الحق في المراة اذ لا يكون الا ذلك النظر والشهود اي نظر الرجل الى الحق
في المراة فلا بد للرجل ان ينظر الى الحق في المراة فاذا شاهد الرجل الحق في المراة كان شهوده
اي كان شهود الرجل الحق في المراة شهوده للحق في منفعل متضمنا مشاهدة فاعل وهو مشاهدة
المؤثر من الاثر فكانت المراة كالمرآة القابلة لاثر الرائي واذا شاهده اي الحق في نفسه من حيث
ظهور المراة عنه شاهده في فاعل متضمنا مشاهدة منفعل وهو مشاهدة الاثر من المؤثر
كمن شاهد الرائي من حيث ظهور صورته في المراة فاذا شاهده من نفسه من غير استحضار
صورة ما تكون عنه وهي المراة كان شهوده اي الحق في منفعل عن الحق بلا واسطة فشهوده
للحق في المراة اتم واكمل من شهوده في نفسه بلا استحضار المراة لانه اي لان الشان يشاهد
الرجل الحق في المراة من حيث هو اي من حيث ان الحق هو فاعل منفعل وهذا القسم نتيجة للقسمين
الاولين لان كل واحد منهما لا يكون الا باستحضار صورة ما تكون عنه وهو المراة فلا يتحقق
احدهما بدون الاخر بل كل واحد منهما متضمن للاخر بخلاف القسم الثالث فانه لا يشاهد الحق
فيه الا من حيث هو منفعل خاصة ولذلك لم يقيد القسمين الاولين بقوله خاصة بناء على الظاهر
اذ في القسمين كان احدهما ظاهرا والاخر متضمنا في احدهما لذلك اظهر في النتيجة فقال من حيث
هو فاعل ومنفعل فيصدق على كل واحد منهما شهوده للحق في المراة اما شهوده من حيث
هو فاعل فهو تصرف الرجل فيها كتصرف الحق فيه وهو جهة الفاعلية واما شهوده من حيث

هو

هو منفعل فهو كونها تحت تصرفه ومحل الانفعال ويشاهد الحق من نفسه من غير استحضار
المراة من حيث منفعل خاصة فلهذا اي فلاجل هذا المذكور احب الرسول ص النساء لكمال
شهود الحق فيهن اذ لا يشاهد الحق مجردا عن المواد ابدا فهي اكمل المواد لمشاهدة الحق
فان الله بالذات غني عن العالمين فلا يمكن شهوده من هذا الوجه فاذا كان الامر من هذا الوجه
ممتنعا ولم يكن الشهادة الا في مادة فشهود الحق في النساء اعظم الشهود واكمله ثم رجع
الى اصل المسئلة واعاد ليبنى عليها الاحكام فقال واعظم الوصلة النكاح اي الجماع الحلال
وهو اما بالنكاح او بالملك اذ للجماع بدونهما لا روح له فلا يشاهد فيه الحق ابدا لذلك حرم
الزنا في جميع الاديان فكنى عن الجماع الحلال بالنكاح وهو اي النكاح نظير التوجه الالهي على
من خلقه على صورته ليخلفه اي ليكون خليفة في ملكه كما قال اني جاعل في الارض خليفة فيرى
فيه اي فيمن خلقه صورته فيه بل يرى نفسه فان المتعين بكل تعين هي الطبيعة التي هي مظهر
الذات الالهية فسواه وعدله ونفخ فيه من روحه الذي هو نفسه اي عينه من جهة حقيقته
وباطنيته لا من جهة امكانه وحدوثه وخلقه فانه قال عم اول ما خلق روحي فانه باعتبار
اضافته الى الرسول خلق وحادث وباعتبار نسبته الى الحق حق وقديم فكان نسبة الروح الى الحق
نسبة الصفات الالهية اليه لذلك قال فظاهره اي ظاهر من خلقه على صورته خلق اي متصف
بصفة الخلقية من الامكان والحدوث ولوازمها وباطنه اي الذي هو الروح حق اي ثابت محقق
لا يبقى بخراب البدن موصوف ببعض الصفة الالهية من القدم والربوبية والتدبير ولهذا اي ولاجل
كون باطنه حقا وصفه اي وصف الحق الروح بالتدبير لهذا الهيكل المحسوس فانه تع يدبر الامر فوصفه
بما وصف نفسه به من السماء وهو العلو الى الارض وهو اسفل سافلين لانها اي الارض اسفل
الاركان كلها فدبر لله تعالى امر الوجود من الروح الانساني وهو السماء الى الارض وهو الهيكل
الانساني او دبر لله الامر من الرجل وهو السماء الى الارض وهي المراة وسماها اي سمى الحق او الرسول
من تاخر في الوجود عن الرجل بالنساء لتاخرهن عن الرجال وهو جمع لا واحد له من لفظه ولذلك

اي لاجل تاخرهن عن الرجال قال م حبب الي من دنياكم ثلث النساء ولم يقل المراة فراعي
رسول الله تاخرهن في الوجود عنه اي عن الرجل فان النساء لهن التاخير قوله انما النسئ زيادة
في الكفر والبيع نسيئة يقول بتاخير فلذلك اي فلاجل كون وجود معنى التاخير في وجودهن ذكر
النساء فما احبهن اي فاذا ادى مرتبتهن في الوجود حيث قال النساء اعلم انه ما احبهن الا
بالمرتبة وانه محل الانفعال بخلاف ما لو قال المراة فانها لا تفيد ما افاد به النساء لجواز ان يحبهن
لقضاء الشهوة لعدم وجود ما روعي في النساء فهن كما النساء للرجل كالطبيعة للحق التي فتح
فيها صور العالم بالتوجه الارادي والامر الالهي الذي هو نكاح في عالم الصور العنصرية وهمة
في عالم الارواح النورية وترتيب مقدمات في المعاني للانتاج وكل ذلك نكاح الفردية الاولى
في كل وجه من هذه الوجوه فالامر واحد وهو فتح الحق الصور في الطبيعة الكلية بالتوجه الارادي
والمراتب كثيرة فمن احب النساء على هذا الحد اي على المرتبة فهو اي محبته حب الهي يشاهد ربه في هذه
المرتبة الكمال ومن احبهن على جهة الشهوة الطبيعية خاصة نقصه اي نقص هذا المحب عن مشاهدة
الحق في النساء علم هذه الشهوة فكان هذا المحب صورة بلا روح عنده اي عند المحب وان كانت
تلك الصورة اي صورة الشهوة الطبيعية في نفس الامر ذات روح ولكنها غير مشهودة لمن جاء
لامراته او لانثى حيث كانت لمجرد الالتذاذ لكن لا يدري لمن الالتذاذ ومن استفهام لجهل
هذا الرجل من نفسه ما يجهل الغير منه والمراد بالغير من احبهن بحب الهي فانه يعلم ان
الالتذاذ هذا الرجل لمن وما في قوله ما يجهل للنفي والضمير في عنه راجع الى الرجل الجاهل من نفسه
ما لم يسم هو اي ما دام لم يسم الغير هذا الرجل الجاهل بلسانه اي بلسان ذلك الرجل حتى يعلم يعني
لا يعلم ذلك الرجل من نفسه ما هو وما تلذذه وما امراته ولمن يلتذ الى اذا اقره غيره
الذي هو عالم بذلك فح يعلم من هو وما لذته ولمن ثبت التذاذه وما امراته كما قال بعضهم شعر
عند الناس اني عاشق غير انهم لم يعرفوا عشقي لمن كذلك هذا الجاهل احب الالتذاذ فاحب المحل الذي
يكون فيه الالتذاذ وهو المراة ولكن غاب عنه روح المسئلة وهي مشاهدة الحق في المراة فاعلا

ومنفعلا

ومنفعلا فلو علمها اي روح المسئلة لعلم بمن استلذ وكان كاملا في رتبة العلم بالله
لكونه مشاهدا للحق اعظم شهود وكما نزلت المراة عن درجة الرجل بقوله وللرجال عليهن درجة
نزول المخلوق على الصورة عن درجة من انشاه مع كونه على صورته فتلك الدرجة التي تميز
الحق بها اي بسبب تلك الدرجة عنه اي عن مخلوقه على صورته بها اي بسبب تلك الدرجة كان
الحق غنيا عن العالمين وفاعلا اولا فكان غناؤه وفاعليته الاولية مسببا عن تلك الدرجة
فان الصورة المخلوقة على صورته فاعل ثان لانه متصرف العالم خلافة عن الله فما اي فليس لها
الاولية التي للحق فتميز الحق عنه بالمرتبة فتميزت الاعيان عن الحق بالمراتب وتميز بعضها
عن بعض بحصة معينة فاعطى كل ذي حق حقه كل عارف بلا نقص وزيادة متخلقا بخلق الهي
فلهذا اي فلاجل اعطاه كل عارف كل ذي حق حقه كان حب النساء لمحمد م عن تحبب الهي وان الله
ثم اعطى كل شيء خلقه وهو عين حقه فاقتضى عين محمد م حبهن فان الله حقه فاحبهن فاقتضت
اعيان النساء ان يحبهن الرجل فاعطى محمد م حقهن مما اعطاه له فكل عارف اعطى كل ذي حق حقه
وهذا معنى قوله فيما اعطاه اي فما اعطى الحق الحب لمحمد م الا بالاستحقاق استحقه اي استحق محمد م
حبهن بمسماه اي بذات ذلك المستحق انما قدم الرسول في الحديث النساء لانهن محل الانفعال
كما تقدمت الطبيعة على من وجد منها قوله بالصورة يتعلق بقوله تقدمت وليست الطبيعة
على الحقيقة الا النفس الرحماني فانه اي فان الشان فيه اي في النفس الرحماني انفتحت صور
العالم لا في غيره اعلاه واسفله ولا نعني بالطبيعة الا هو وكانت الطبيعة عين النفس
الرحماني في ان كل واحد منهما محل لانفتاح صور العالم فقدمت الطبيعة على من وجد منها
من صور العالم لسريان النفخة يتعلق بقوله انفتحت وهي قوله تع فاذا سويته ونفخت فيه من روحي
في الجوهر الهيولاني في عالم الاجرام خاصة فكانت الطبيعة والنفس الرحماني واحدا الا ان كل واحد
منهما يسري في الاجسام بواسطة الهيولاني الجسمية واما سريانها اي سريان الطبيعة لوجود
الارواح النورية والاعراض فذلك سريان آخر فان الطبيعة تسري في وجود الارواح بالذات

والنفس الرحمانية يسري بواسطة سريان الطبيعة الجوهرية ثم انه صلعم غلب في هذا الخبر التانيث
على التذكير لانه قصد الرسول صلعم بالنساء فقال ثلث ولم يقل ثلثة بالهاء الذي هو لعدد الذكران
اذ وفيها اي في الثلث الواو للعطف والمعطوف عليه مقدر تقديره اذ فيها ذكر النساء وفيها ذكر
الطيب وهو مذكر وعادت العرب ان يغلب التذكير على التانيث فتقول الفواطم وزيد خرجوا
ولا تقول خرجن فغلبوا التذكير وان كان واحدا على التانيث وان كن جماعة وهو اي والحال انه
الرسول عربي افصح النفس آدمي الا انه خالف قاعدتهم في ذلك فراعى النبي صلعم المعنى الذي قصد براي
بذلك المعنى في التحبيب اليه وهو قوله حبب الي ولم يقل احببت من نفسه ما دام لم يكن يوثر حبه اي حب
الرسول فقوله ما لم يكن قيد لقوله فراعى اي فراعى هذا المعنى ما دام لم يكن حب الرسول اليهن موثرا
بل هو متاثر بحبهن فيحبهن بحب الله فغلب التانيث على التذكير رعاية لهذا المعنى فعلمه الله
من الحقايق والاسرار ما لم يكن يعلم فاخبرنا بلسانه الفصيح مما علمه الله فقال حبب الي ولم يقل
احببت لتعلق حبه بربه وثلث ولم يقل ثلثة لقصده صلعم بالنساء وكان فضل الله عليه اجرا
عظيما فغلب التانيث على التذكير على الطيب بقوله ثلث بغير هاء فما اعلمه عليه السلام بالحقايق وما اشد
رعايته للحقوق فاستحق التانيث في هذا المقام التغليب على التذكير فهو اعطى كل ذي حق حقه
ثم انه اي النبي صلعم جعل الخاتمة نظيرة الاولى في التانيث وادرج بينهما التذكير فبدا بالنساء
وختم بالصلوة وكلتاهما تانيث والطيب بينهما كهوية النبي صلعم او كادم في وجوده فان الرجل
مدرج بين ذات ظهر عنها وبين امراة ظهرت عنه فهو اي الرجل بين موثثين تانيث ذات وتانيث
حقيقي كذلك النساء تانيث حقيقي والصلوة تانيث غير حقيقي والطيب مذكر بينهما كادم
بين الذات الموجود هو اي آدم عنها وبين حوا الموجودة عنه وان شئت قلت الصفة فموثثة
ايضا وان شئت قلت القدرة فموثثة ايضا فكن على اي مذهب شئت فانك لا تجد الا
التانيث يتقدم حتى عند اصحاب العلة الذين جعلوا الحق علة في وجود العالم والعلة موثثة
والمقصود اظهار كمال الرسول صلعم في الفصاحة والبلاغة كيف علم الحقايق وراعاها في كلامه

الفصيح

الفصيح وعلمنا ما لم نكن نعلم مما علمه الله تعالى ما لم يكن يعلم ولما جعل الطيب وجعله بعد النساء
قال في النساء من روايح التكوين فانهن سبب لتكوين الاولاد فانه اطيب الطيب عناق
الحبيب كذا قالوا في المثل السائر فلما فرغ عن بيان حقايق كلامه شرع في بيان كماله في نفسه
فقال فلما خلق رسول الله عبدا بالاصالة لم يرفع راسه قط تعدد قوله الى السيادة بل لم يزل
ساجدا واقفا اي ثابتا مع كونه منفعلا ولم يتجاوز الى كونه فاعلا حتى كون الله عنه ما كون كما قال
خلقتك من نوري وخلقت الاشياء من نورك فاعطاه اي اعطى الله النبي رتبة الفاعلية بتصرف
بامر الله بخلافة عنه في عالم الانفاس التي هي الاعراف الطيبة وهي عالم الارواح المدبرة بنفوسهم
في الوجود الشهادي فان فيها روايح الطيبة الوجودية فعالم الانفاس بمنزلة النساء
في الشهادة فاعطاه رتبة الفاعلية في النساء كما وجد في النساء روايح التكوين كذلك وجد
في عالم الانفاس روايح الوجود اذ ما يحصل الوجود الشهادي الا بعالم الانفاس فحبب اليه
الطيب كما حبب اليه ما في الطيب وهو عالم الانفاس والنساء فالطيب هو الرايحة الطيبة فكانت
عرضا متاخر الوجود عن الجوهر القايم به قوله فحبب اليه يجوز ان يكون معلوما ومجهولا فلذلك
اي فلاجل كون الطيب متاخرا بالوجود عما يقوم به جعله اي جعل رسول الله الطيب بعد النساء فراعى
رسول الله في هذا الترتيب الدرجات التي للحق في قوله رفيع الدرجات فاول الدرجة العقل
الاول وهو آدم الحقيقي والثاني النفس الكلية وهي حوا فالعقل الاول مذكر بين الموثثين
ذات الحق والنفس الكلية فراعى النبي هذه الدرجات الالهية بجعل المذكر بين الموثثين
فكان رسول الله رفيع هذه الدرجات الثلث باضافة حبهن اليه في قوله حبب الي وكذلك
رفيع جميع الدرجات من الجواهر المجردة والاجسام ذو العرش لاستوائه اي لاستواء النبي صلعم
العرش باسمه الرحمن فان العرش مخلوق من العقل الاول الذي هو روح محمد صلعم فكان صلعم ذا العرش
فان الدرجات كما ينسب الى الحق ينسب الى محمد صلعم تبعا لا اصالة فاذا استوى الرحمن على العرش
فلا يبقى شيء من حوى اي احاط واشتمل عليه العرش من لا نصيبه الرحمة الالهية الرحمانية وهي

اي المعنى المذكور معنى قوله تعالى ورحمتي وسعت كل شيء والعرش وسع كل شيء والمستوي اي
الحاكم والمستوي عليه الرحمن فكان العرش مظهر الرحمن يظهر منه فيض الرحمن على ما تحته من الموجودات
بحقيقته اي بحقيقة اسم الرحمن يكون سريان الرحمة في العالم كما قد بيناه في غير موضع من هذا
الكتاب ومن الفتوح المكي وقد جعل الحق الطيب في هذا الالتحام النكاحي اي النكاح الشهادي
الواقع بين الرجل والمرأة في براءة عايشة رض فقال الخبيثات للخبيثين والخبيثون للخبيثات
والطيبات للطيبين والطيبون للطيبات اولئك مبرؤن مما يقولون من الافتراء في حقه
فان عايشة وباقي ازواجه م اطيب الطيبات كما ان محمدا م اطيب الطيبين فجعل روايحهم
اي فجعل الحق روايح الطيبين وهي اقوالهم لان الطيب من يتكلم كلمة طيبة اي صادقة والخبيث
من يتكلم كلمة خبيثة وهي كلمة كاذبة طيبة اي صادقة وجعل اقوالهم روايح لان القول نفس
وهو اي النفس عين الرائحة فيخرج النفس بالطيب والخبيث على حسب ما يظهر به في صورة النطق
اي يخرج النفس من الطيب طيبا ومن الخبيث خبيثا فمن حيث هو الهي بالاصالة كله طيب فهو
اي النطق والقول كله طيب ومن حيث ما يحمد ويذم النفس فهو اي القول طيب وخبيث فقال
في خبث الثوم هي شجرة اكره ريحها ولم يقل اكرهها فالعين لا تكره وانما تكره ما يظهر منها
والكراهة لذلك اي لما ظهر منها وهي الرايحة التي هي العرض القايم بها اما عرفا او بعدم ملايمة
طبع او غرض او شرع او نقص عن كمال مطلوب وما ثمة اي وليس في كراهة العين سبب غير
ما ذكرناه ولما انقسم الامر الى الطيب والخبيث كما قررناه حبب اليه اي الى محمد م الطيب
دون الخبيث ووصف النبي الملايكة بانها تتاذى بالروايح الخبيثة لما في هذه النشأة
العنصرية من التعفين فانه اي الانسان مخلوق من صلصال من حما مسنون اي متغير
الريح فتكره الملايكة بالذات لعدم ملايمة طبعهم فتكره عين الانسان لهم لما ظهر منه من تغير
الريح فينفر مزاج الملايكة دون غيرهم كما ان مزاج الجعل يتضرر برايحة الورد وهي من الروايح
الطيبة فليس الورد عند الجعل بريح طيبة كما ان رايحة النكهة التي حصلت من الصوم يتضرر الانسان

وهي عند الله اطيب من المسك ومن كان من الناس على مثل هذا المزاج اي مزاج الجعل
معنى بان يكون قلبه مايلا الى الباطل وصورة بان يفعل القبايح اضر به الحق وهو ريح طيبة
اذا سمعه وسره الباطل وهو ريح خبيثة فكان محمد م عند هذه الطايفة كالورد عند الجعل
وهو اي المذكور قوله تعالى والذين آمنوا بالباطل وكفروا بالله ووضعهم بالخسران فقال اولئك
هم الخاسرون الذين خسروا انفسهم فانه اي فان الشان من لم يدرك الطيب من الخبيث
كالملايكة التي نازعت في آدم فقالوا اتجعل فيها من يفسد فيها ولم يدركوا ان آدم طيب مدرج
في الخبيث فلا ادراك له فما حبب الى رسول الله الا الطيب من كل شيء وما ثمة اي وليس
في الحقيقة اي بالنسبة الى مقام الجمع لا بالنسبة الى المظاهر الا هو اي الطيب وهل يتصور
ان يكون في العالم مزاج لا يجد الا الطيب من كل شيء لا يعرف الخبيث ام لا قلنا هذا لا يكون فانا
ما وجدناه في الاصل الذي ظهر العالم منه وهو الحق فوجدناه يكره ويحب وليس الخبيث الا ما يكره
ولا الطيب الا ما يحب مبنيا للمفعول هذا باعتبار المظاهر فان الله يحب ويكره بها ولما
باعتبار الجمع الاتحادي فيحب كل شيء والاكمل ايضا ما يكره في المظاهر فظهر ان ما يكره في المظاهر
يحبه في مقام الجمع والعالم على صورة الحق والانسان على صورتين صورة الحق وصورة
العالم فقد سبق تفصيله فلا يكون ثم اي في العالم مزاج لا يدرك الا الامر الواحد الطيب او الخبيث
من كل شيء بل ثمة مزاج يدرك الطيب من الخبيث مع علمه بانه خبيث بالذوق طيب بغير الذوق
فيشغله اي فيشغل هذا المزاج ادراك الطيب منه اي من الخبيث عن الاحساس اي عن
احساس ذلك المزاج خبثه اي خبث ذلك الخبيث هذا قد يكون اي هذا المزاج قد يوجد واما
رفع الخبيث من العالم اي من الكون فانه لا يصح لاختلاف الطبايع ورحمة الله موجودة في الخبيث
والطيب والخبيث عند نفسه طيب والطيب عنده اي عند الخبيث خبيث فما ثمة اي فما في الكون
شيء طيب الا وهو من وجه في حق مزاج ما خبيث وكذلك بالعكس واما الثالث الذي به كمل
الفردية فالصلوة فقال وجعلت قرة عيني في الصلوة وانما جعلت الصلوة قرة عين المصلي

لانها مشاهدة اي بسبب لمشاهدة العبد المصلي ربه وذلك اي بيان كون الصلوة مشاهدة
لانها مناجات بين الله وبين عباده كما قال فاذكروني اذكركم وهي اي الصلوة عبارة مقسومة
بين الله وبين عبده بنصفين فنصفها لله ونصفها للعبد كما ورد في الخبر الصحيح عن الله تع
انه قال قسمت الصلوة بيني وبين عبدي نصفين فنصفها لي ونصفها لعبدي ولعبدي ما سأل
يقول العبد بسم الله الرحمن الرحيم يقول الله تع ذكرني عبدي يقول العبد الحمد لله رب العالمين يقول
الله تع حمدني عبدي يقول العبد الرحمن الرحيم يقول الله تع اثنى علي عبدي يقول العبد مالك
يوم الدين يقول الله تع مجدني عبدي فوض الي عبدي فهذا النصف كله لله تع خالصا ثم يقول العبد
اياك نعبد واياك نستعين يقول الله هذا بيني وبين عبدي ولعبدي ما سأل فاوقع الاشراك
في هذه الاية يقول العبد اهدنا الصراط المستقيم صراط الذين انعمت عليهم غير المغضوب
عليهم ولا الضالين يقول الله فهؤلاء لعبدي ولعبدي ما سأل فخلص هؤلاء لعبده
كما خلص الاول له تع فعلم من هذا وجوب قراءة الحمد لله رب العالمين فمن لم يقرأها فما صلى
الصلوة المقسومة بين الله وبين عبده فعلم منه ان الصلوة مناجات بين الله وبين
عبده ولما كانت مناجات فهي اي الصلوة ذكر الحق ومن ذكر الحق فقد جالس الحق وجالسه
الحق فانه صح في الخبر الالهي انه تعالى قال انا جليس من ذكرني ومن جالس من ذكره وهو اي
والحال ان من جالس من ذكره ذو بصر راى جليسه فهذه الصلوة مشاهدة ورؤية فان
لم يكن ذلك الجليس ذا بصر لم يره اي لم ير جليسه فمن هنا يعلم للمصلي رتبته هل يرى الحق هذه
الرؤية في هذه الصلوة ام لا فان لم ير فليعبده بالايمان فكانه يراه فيتخيله في قبلته
عند مناجاته ويلقي السمع لما يرد به عليه من الحق فان كان اماما لعالمه الخاص به اي بالمصلين
وللملائكة المصلين معه فان كل مصلي فهو امام بلا شك فان الملائكة تصلي خلف العبد
اذا صلى وحده كما ورد في الخبر قوله فقد حصل له رتبة الرسول في الصلوة جواب لقوله كان
فان الامامة مرتبة الرسول وهي اي الامامة النيابة عن الله واذا قال الامام سمع الله لمن حمده

في يحمد نفسه ومن خلفه بان الله قد سمعه فيقول الملائكة والحاضرون ربنا لك الحمد فان الله قال على
لسان عبده سمع الله لمن حمده فانظر علو رتبة الصلوة والى اين تنتهي بصاحبها فمن لم
يحصل درجة الرؤية في الصلوة فما بلغ غايتها ولا كان له فيها قرة عين لانه لم ير من يناجيه
فان لم يسمع ما يرد من الحق عليه فيها فما هو ممن القى السمع ومن لم يسمع ما يرد من الحق عليه
يحضر فيها ربه مع كونه لم يسمع ولم ير فليس بمصلي اصلا ولا هو ممن القى السمع وهو شهيد فكانت
الفردية الثلثة في الصلوة مرتبة الحضور وهي ادنى مرتبة الصلوة ومرتبة السمع ومرتبة
الرؤية فمن صلى الصلوة فاقدة عن احد هذه الثلثة لم يكن مصليا وما ثمه اي وما في جنس
العبادات او في العالم عبادة تمنع العابد من التصرف في غيرها ما دامت اي مدة بقائها
ودوامها سوى الصلوة وذكر الله فيها اكبر ما فيها لما اشتمل الصلوة عليه من اقوال واحوال
وقد ذكرنا صفة الرجل الكامل في الصلوة في الفتوحات المكية فلا يكون في الصلوة فضل
ذلك الخارج عن اقوال الصلوة وافعالها كيف يكون لان الله تع يقول ان الصلوة تنهى
عن الفحشاء والمنكر لانه اي لان شرع للمصلي ان لا يتصرف في غير هذه العبادة
ما دام فيها ويقال له مصلي ولذكر الله اكبر يعني فيها اي في الصلوة اي الذكر الذي يكون
من الله تع لعبده حين يجيبه في سؤاله والثناء عليه اكبر من ذكر العبد ربه فيها لان
الكبرياء لله تع ولذلك اي ولان ذكر الله فيها اكبر قال تع والله يعلم ما تصنعون وقال
او القى السمع وهو شهيد فالقاء السمع هو لما يكون من ذكر الله اياه فيها ومن ذلك
اي ومن اشتمال الصلوة الامور العجيبة ان الوجود لما كان عن حركة معقولة نقلت العالم
من العدم اي من الاعيان العلمية الى الوجود العيني عمت جوابه لما الصلوة جميع الحركات
وهي ثلثة حركة مستقيمة وهي حال قيام المصلي وحركة افقية وهي حال ركوع المصلي
وحركة منكوسة وهي حال سجوده فحركة الانسان مستقيمة وحركة الحيوان افقيه وحركة
منكوسة وهي حال سجوده فحركة الانسان مستقيمة وحركة الحيوان افقية وحركة النبات منكوسة

وليس للحمام حركة من ذاته فاذا تحرك حجر فلهما تحرك بغيره واما قوله وجعلت قرة
عيني في الصلوة ولم ينسب الجعل الى نفسه كما لم ينسب الحب الى نفسه فان تجلى الحق للمصلي
انما هو راجع اليه تع لا الى المصلي وانما كان تجلى الحق للمصلي من الله لا من المصلي فانه لو لم يذكر
الحق هذه الصفة عن نفسه بان يقول للرسول جعلت انا قرة عينك في الصلوة ولم يذكر
الحق بلسان نبيه لامره اي الرسول بالصلوة على غير تجل منه اي من الحق له اي الرسول فلما
كان منه اي من الحق ذلك التجلي بطريق الامتنان لا بطريق كسب من العبد كانت المشاهدة
التي تحصل للنبي م من التجلي الامتنان بطريق الامتنان من الله فقال لاجل ذلك وجعلت
قرة عيني في الصلوة على البناء المجهول وليس قرة العين الا مشاهدة المحبوب التي يقر بها
اي بتلك المشاهدة عين المحب والقرة مأخوذة من الاستقرار فيستقر العين عند رؤيته
اي رؤية المحبوب في شيء في التجلي الصفاتي وفي غير شيء في التجلي الذاتي فانه بلا واسطة
شيء وان كان لا يخلو من صورة ما لكن هذه الصورة التي تقع فيها التجلي الذاتي ليست
من الامور الموجودة في الخارج وانما قلنا لا يخلو عن صورة ما لان مشاهدة الحق لا يمكن
مجردة عن المواد فلا ينظر المحب معه اي مع المحبوب الى شيء غيره اي غير المحبوب في شيء كما في التجلي
الصفاتي اي موجود في الخارج وفي غير شيء كما في التجلي الذاتي اي معدوم في الخارج يعني لا
يجمع بينهما في النظر في شيء والمقصود ان النظر في المحبوب لا يسع معه غيره لاستقرار العين
عند مشاهدة محبوبه فالرؤية والنظر تنازعا في شيء وفي غير شيء فاعملنا النظر وقدرنا
مفعول الرؤية كما عرفت ولذلك اي لاجل ان المحب لا ينظر مع محبوبه الى شيء غيره نهى
عن الالتفات في الصلوة فان الالتفات في الصلوة الى الغير شيء يختلسه الشيطان من صلوة
العبد فيحرمه اي فيحرم الشيطان العبد عن مشاهدة محبوبه بل لو كان الحق محبوب هذا الملتفت
ما التفت في صلوته الى غير قبلته بوجهه وانما قال بوجهه ولم يقل بعينه مع ان الالتفات بالعين
لا للوجه اشارة الى ان الوجه حيث ما التفت اليه البصر من التفت بوجهه في الصلوة الى الغير

قبلة

قبلته فقد حرم عليه مشاهدة ربه والالتفات بالوجه يعم وجه القلب ووجه الصورة
والانسان يعلم حاله في نفسه هل هو بهذه المثابة في هذه العبادة الخاصة ام لا اي هل يصلي صلوة
في هذا الوجه المذكور ام لا فان الانسان على نفسه بصيرة ولو القى معاذيره فهو يعرف كذبه من صدقه
في نفسه والكذب كناية عن الصلوة التي يلتفت فيها الى غير القبلة والصدق بخلافه لان الشيء
لا يجهل حاله فان حاله ذوقي ثم ان مسمى الصلوة له قسمة اخرى بين الله وبين عباده فانه تع امرنا
ان نصلي له واخبرنا في كلامه المجيد انه يصلي علينا فاذا كان كذلك فالصلوة منا ومنه فاذا كان
هو المصلي فانما يصلي باسمه الآخر فيتأخر ظهور الحق بهذا الاعتبار عن وجود العبد اي لا يظهر هذه
الصلوة منه الا بعد وجود العبد كما يتأخر رحمته للمؤمنين في اليوم الآخر عن شفاعة الشافعين
وهو اي الحق المصلي علينا عين الحق الذي يخلقه العبد اي يتصور في قلبه بنظره الفكري ويعتقد
ان الحق في نفسه على تصوره قوله بنظره يتعلق بقوله يخلقه وكذلك اذ تقليده وهو الاله المعتقد
بكسر القاف ويتنوع الحق بحسب ما قام بذلك المحل قوله من الاستعداد بيان لما اي يتنوع بحسب
الاستعداد فالحق في نفسه تعالى عن التنوع فالتنوع للاستعداد لا للحق كما قال الجنيد حين
سئل عن المعرفة بالله لون الماء لون انائه فنزه الحق من كل قيد وهو جواب سداد اي محكم مطابق
للواقع اخبر عن الامر بما هو عليه فهذا اي الاله المتنوع بحسب الاعتقادات هو الذي يصلي علينا
وهذا بيان لنزول الحق في الصلوة فينا وهو بعينه نزول الحق في السماء الدنيا في الثلث الآخر
من الليل فوجود الحق اي ظهوره الينا من حيث النزول يتأخر عن وجودنا ووجود السماء والليل
فلا اشكال في مثل هذه الكلمات واذا صلينا نحن له كان لنا الاسم الآخر فكنا فيه اي في تصلينا
للحق كما ذكرناه في حال من له هذا الاسم وهو الاسم الآخر يعني فكما اذا كان هو المصلي يتأخر عن وجودنا
في ظهوره بصور استعدادنا اذ المتنوع يتأخر عما به التنوع فاذا صلينا نحن كنا بمنزلة
الحق اذا صلى علينا فنكون عنده بحسب حالنا واعتقادنا فلا ينظر الينا الا بصورة ما جئناه
بها قوله بصورة يتعلق بينظر قوله بها يتعلق بجئنا اي ينظر الحق الينا بصورة ما جئنا الحق

بهذه الصورة لما رأيته لتأكيد النظر بهذه الصورة لما لتأكيد عموم النكرة فان المصلي

هو المتأخر عن السابق في الحلبة وكل قد علم صلوته وتسبيحه اي علم رتبته في التأخر وعلم

رتبته في عبادة ربه وعلم رتبته في تسبيحه الذي يعطيه من التنزيه استعداده الضمير المنصوب

في يعطيه يرجع الى الحق واستعداده فاعل يعطيه والضمير يرجع الى كل فما من شيء الا وهو

يسبح بحمد ربه الحليم الذي لا يعاجل بالعقوبة المذنبين الغفور الذي يستر ذنوب العباد فكان الكل آتيني

تسبيحا لا نفقه اي نطلع تسبيح العالم على التفصيل واحدا واحدا لامتناع احاطتنا ما في العالم

فردا فردا او تمة اي وفي مقام التسبيح مرتبة يعود الضمير على العبد المسبح فيها الضمير في قوله فيها يعود

الى المرتبة في قوله وان من شيء الا يسبح بحمده اي بحمد ذلك الشيء فالضمير الذي في قوله بحمده

يعود على الشيء اي بالثناء الذي يكون عليه اي يكون العبد على ذلك الثناء وفي قوله في قوله

وان من شيء يتعلق بالمقدر اي الضمير كان في قوله وان من شيء كما قلناه اي هذا المذكور

في المعتقد بكسر القاف انه انما يثني على الاله الذي في معتقده وربط به نفسه وما كان من عمله

اي من عمل العبد المعتقد فهو راجع اليه لا الى الحق فما اثنى ذلك اي ذلك المعتقد الا على نفسه

فانه من مدح الصنعه فانما مدح الصانع بلا شك فان حسنها وعدم حسنها اي الصنعة

راجع الى صانعها واله المعتقد مصنوع للناظر فيه فهو اي ذلك الاله صنعته اي صنعة

الناظر فثناؤه اي ثناء الناظر على ما اعتقده اي اعتقد انه اله ثناؤه على نفسه ولهذا

تم في حده ذاته منزه عن الثناء على هذا الحد وعن هذا الاعتقاد ولكن لسعته يقبل ثناء عباده

واعتقاده كرما ولطفا منه ذا لا وسعة لكل احد ان ينظر الحق على الاطلاق ويثني عليه فكان ذلك

المعتقد بغير الحق ويقيده على حسب اعتقاده ولهذا ابدا لاجل تعيين الحق وحصره على ما اعتقده

يذم معتقد غيره ولو انصف ذلك المعتقد لم يكن له ذلك للذم لما انه مثله ايضا فهو محجوب

عند صاحب الاستثناء منقطع ان صاحب هذا المعبود الخاص جاهل لا شك في ذلك

اي في ثنائه على نفسه ولا يشعر ان ثناؤه على نفسه وظن انه يثني على الله تعالى لاعتراضه

[illegible]

على غيره فيما اعتقده في حق الله اذ لو عرف ذلك العابد للمعبود الخاص ما قال الجنيد لون

الماء لون انائه وما مفعول عرف لسلّم لكل ذي اعتقاد ما اعتقده وعرف الله في كل صورة

وفي كل معتقد فاذا لم يعرف الله في كل صورة فهو ظان ليس بعالم فلذلك قال نعم

انا عند ظن عبدي بي اي لا اظهر له الا في صورة معتقده فان شاء اطلق وان شاء قيد

اذ لا بد من التقييد بالاطلاق اذ بغيره فاله المعتقدات بفتح القاف تأخذه الحدود لتقيده

بحسب استعداد المعتقد وهو الاله الذي وسعه قلب عبده فان الاله المطلق لا يسعه

شيء لانه عين الاشياء بحسب الحقيقة لا بحسب الاسماء والصفات وعين نفسه اذ لا شيء

في مرتبة الاطلاق غيره والشيء لا يقال فيه اي في حقه يسع نفسه ولا لا يسعها

فظهور الحق في قلب عبده غير ظهوره في مرتبة اطلاقه فالحق واحد

حقيقي والتعدد بحسب الاسماء والصفات في مرتبة الاله المطلق وفي مرتبة الاله المحدود وغير ذلك

من المراتب فالامر واحد فافهم والله

يقول الحق وهو يهدي

السبيل

تم

تمت ... بعون الله الملك

تم مكتوب ... المصنف ... محمد والسلام

ماه محرم الحرامك يگرمى طقوزنجى
ونوقت جمعه فقير ايله كيجه‌سى صوڭنده
صلاح اولدقده فاني ايله عالم رؤياده كوردوكم
ديوارلى سوادده اوزرنده بر ديك خانه واقع اولدقده
ايلروكم انحن اولدقده كجي ديوار كيفيتى اعمى
رخنه‌لار اولوب انه اوج توجه ايلدكم حدود اوزرنده
بونيچه قره ودوشج ديو توجه اولدقده بوكا خانه‌نك طامى
صطحنه چقدقده اروج باقدم ديوار رخنه‌لار اولدوغنى
كوردوكم بجه بقلدوغنى كوردم صحح وفكر اولدقده ديوارك
اولدوغنى كوردوم زمين بولده ديوان ووبولارده خانه
ولينه كيدوب چقاق ممكن بالا بوكا خانه‌ده فرمستوتى
اولمش اولدم ديو باقدقده كوروكم بوكا خانه‌نك صطحى عاليه
بوكا وواسع وركم بر غليظ حيلده كيرو ركم جميع انه اوج علاقه
شاهد اولنمز بو واقعه‌دن نوعا وهم اولدرق او عزم ايله
شيخ محي الدين حضرتلرينه فصوص فتيلنده دقيق اولدوغى كبى نتايج
اعلم نوع بنى بر بر غيبدن ظهور ايلدكى معلوم اولدى

١٠٥٥/٢٩٢

ایارج فیقرا فیقرادیمکی بونلردر ایکی درهمکلدر ایارج دیمک

دارچینی اکیلر دیمکلر لووه کبی بودر

سلیخه مصطکی اسارون حب بلسان زعفران

دارچینی هر برندن برر درهم صاروصبر که سقوطری در زره درهم الله [illegible]

مثقال درت درهم متعلم أصلا هو ... لووبه دوکی لعابی قابوق ...

صبر ایکی ... و ... دکی درهم ... ایکی ... وکلی ... لووبه

بالله ... کبی بوده ...

ایارج فیقرا ... زعفران ... [illegible]

[illegible]

[illegible]